مجموعة الروائع الإنسانية - الأونسكو
السلسلة العربية

جون لوك

في الحكم المدني

نقله من الأصل الانكليزي إلى العربية

ماجد فخري

اللجنة الدولية لترجمة الروائع
بيروت
١٩٥٩

مقالتان

في الحكم المدني

مجموعة الروائع الإنسانية - الأونسكو
السلسلة العربية

جون لوك

في الحكم المدني

نقله من الأصل الانكليزي الى العربية
ماجد فخري

اللجنة الدولية لترجمة الروائع
بيروت
١٩٥٩

اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، المنشأة بموجب اتفاق بين الاونسكو والحكومة اللبنانية بتاريخ ٦ كانون الاول ١٩٤٨ :

قرأ هذه الترجمة وفقاً لنظام اللجنة

الاستاذ وليد الخالدي

مُقدّمة

جون لوك وفلسفته السياسية

جون لوك وفلسفته السياسية

١ _ حياة لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤)

ولد مؤلف « المقالتين في الحكم المدني » في ٢٩ آب سنة ١٦٣٢ ، في بلدة رنكتون Wrington من اعمال سمرست Somerset في جنوبي غربي بريطانيا . ولم يكن قد ناهز العاشرة حين اندلعت الحرب الاهلية التي اودت بحياة الملك شارل الاول وانتهت باعلان الجمهورية (Commonwealth) سنة ١٦٤٩ ، وتولـّي اوليفر كرومويـل Oliver Cromwell (١٥٩٩ - ١٦٥٨) الذي حكم بريطانيا وايرلندا بيد من حديد طيلة نحو عشر سنوات . ولما بلغ الرابعة عشرة التحق بمدرسة وستمنستر Westminster في لندن ، التي كانت تغلب عليها النزعة البروتستانتية المتزمتة (Puritanism) آنذاك ، فاقام فيها حتى سنة ١٦٥٢ ، حيث نزح الى اكسفورد والتحق بكلية Christ Church . وكانت تعصف باكسفورد في هذه الفترة رياح الاهواء السياسية المتضاربة ويهيمن على جوها البلبلة والاضطراب ، من جراء الفتن والمؤامرات السياسية التي كان يحفل بها تاريخ بريطانيا طيلة هذه الحقبة ، ويغلب على مناهجها التعليمية التقليد والرجعية ، لا سيا في الحقل الفلسفي . فالنزعة الفلسفية التي كانت تغلب على اكسفورد آنذاك كانت النزعة المشائية (الارسطوطاليسية) التي كان لوك شديد التبرم بها ، « لاضطرابها وتوفرها على المفاهيم الغامضة والمسائل التي لا طائل تحتها »(١) فلم تكن اقامته في اكسفورد اذن مدعاة للبهجة والحبور .

---

(١) كما يروي صديقه Jean Le Clerc . راجـع سيرة لوك من تأليف فريزر (A. C. Fraser) ، ادنبره ١٩٠٧ ، ص ١١ .

ومع ذلك فقد كان لاكسفورد والنزعات الفكرية والسياسية التي كانت تتصارع فيها الاثر الاكبر في تحوّله شيئاً فشيئاً عن النزعة الدينية المتزمتة التي درج عليها منذ حداثته ، في سومرست وفي وستمنستر ، وجنوحه الى الاخذ بالتساهل الديني ، كشرط لازم لاكتناه الحقيقة المجردة . ومن معارفه الذين اثروا على تطوره الفكري اشد التأثير ادوارد بوكوك (Edward Pococke) استاذ العبرية والعربية[1] الذي كان شديد الولاء للملكية ، وجون أوين (John Owen) ، عميــد Christ Church ، الذي كان يصدع بضرورة التساهل الديني ، وسواهما .

وفي سنة ١٦٥٠ عيّن محاضراً في اليونانية ثم في البيان والفلسفة الاخلاقية . الا انه كان ما يزال يتلمس طريقه بعدُ وسط التيارات الفلسفية والسياسية الشائعة آنذاك . وكان من اثر انتشار آراء ديكارت (René Descartes) وبيكون (Francis Bacon) الفلسفية ان اخذت النزعة العلمية الوضعية في الانتشار تدريجياً في أعقاب الاستقرار الذي تلا سني الجمهورية والعودة الى الملكية سنة ١٦٦٠ . ومع ان لوك – ابا المدرسة التجريبية البريطانية – لم يأخذ بمذهب ديكارت العقلي ، الا انه كان شديد الاعجاب باسلوبه الواضح وثورته على الفلسفة التقليدية . وهكذا اكبّ خلال السنوات الستّ اللاحقة على دراسة الكيمياء والطبّ ، الا انه لم يتخرج في الطب الا سنة ١٦٧٢ ، ولم يمارس هذه المهنة ممارسة متواصلة ، بل اخذ يتحوّل عنها نحو السياسة والحياة العامة . فالتحق ببعثة دبلوماسية اوفدت الى براندنبرغ (Brandenburg) في المانيا في شتاء ١٦٦٥ – ١٦٦٦ ؛ ولدى عودته تعرّف باللورد آشلي (Lord Ashley) الذي اصبح فيما بعــد مستشار الدولة الاول (Lord Chancellor) وبات يعرف بأيرل شافتســبري (Earl of Shaftesbury) ، وهو من أغرب واقوى سياسيي العصر . وكان اللورد آشلي هذا يكنّ للوك عواطف الاعجاب والمودة : فالحقه بخدمته كطبيبه ومشيره الخاص ، الا انه اضطر سنة ١٦٧٥ ان يتخلى عن المهامّ السياسية التي كان قد عهد آشلي اليه بها كسكرتير للتجارة والزراعة ، لاسباب صحية . وهكذا نجد لوك ، في غضون السنوات الاربع المقبلة ، متجولاً في فرنسا بين مونتبلييه (Montpellier) وباريس ، حيث اتيح له الاتصال باتباع ديكارت وكاسندي من الفلاسفة والعلماء المجددين . ورغم عودتــه الى حياة الدراسة والتأمل في اكسفورد سنة ١٦٧٩ ، فقد كان على اتصال دائم ومشبوه بشافتسبري ، الذي ما زال نجمه السياسي في سعود ونحوس منذ ١٦٧٢ ، حتى فراره الى هولندا سنة ١٦٨٣ على اثر فشل الفتنة التي انتهت بمقتل دوق مونموث (Duke of Monmouth)[2] ، الذي عمل على تنصيبه

---

(١) قد يكون لوك قرأ العبرية والعربية عليه . وفي المقالة الاولى شواهد عدة على المامه بالعبرية ، اما العربية فما لا نستطيع الجزم به .

(٢) كان دوق مونموث هذا ولد سفاح من اولاد شارل الثاني حاول تسنم العرش على اثر وفاة والده ، الا انه قتل في الفتنة التي تلت بينه وبين عمه دوق يورك ، الذي خلف شارل الثاني سنة ١٦٨٥ وملك حتى سنة ١٦٨٨ ، تحت اسم جيمس الثاني .

كخليفة لشارل الثاني . ولم يعتم مؤلفنا ان لحق بمولاه في المنفى ، خشية ايقاع خصومه به ، فمكث في هولندا متجولاً بين روتردام وامستردام وليدن وسواها حتى انتهاء « الثورة المجيدة »[١] وتتويج وليم وماري سنة ١٦٨٩ . وبانتهاء هذه الثورة طويت صفحة من صفحات النضال السياسي الحاد في بريطانيا الذي استمر طيلة نحو نصف قرن واسفر عن انتصار البرلمان على الملك والقضاء الفعلي على حق الملوك الالهي بالحكم وتوطيد دعائم الملكية الدستورية — وهي اهم القضايا السياسية التي تدور عليها فلسفة لوك السياسية .

ورغم عمل الملك وليم على اغراء لوك بالانخراط مرة اخرى في الحياة السياسية[٢] ، فقد اعتذر عذراً جميلًا وانصرف الى إتمام المؤلفات الفلسفية التي كان قد شرع بتصنيفها في هولندا . فظهرت في سنة ١٦٩٠ مقالتاه في الحكم المدني ، وبحثه في الادراك البشري — وهما دون شك أهم آثاره الفلسفية[٣] . ومنذ ذلك التاريخ حتى وفاته سنة ١٧٠٤ (٢٨ تشرين اول) اقتصرت كتاباته على ردود عـــلى خصومه وعلى بعض المؤلفات التربوية والاقتصادية والدينية التي لا خطَر لها .

٢ — فلسفة لوك السياسية

يعتبر لوك بحق مؤسس المدرسة التجريبية البريطانية (British Empiricism) التي انجبت ، الى جانب مؤلفنا ، اثنين من اعظم المفكرين البريطانيين هما بركلي George Berkeley (١٦٨٥ — ١٧٥٣) وهيوم David Hume (١٧١١ — ١٧٧٦) ، الفيلسوف السكتلندي الذي اشتهر بشكوكيته المطلقة . قامت هذه المدرسة تناوىء المدرسة العقلية التي وضع ديكارت (١٥٩٥ — ١٦٥٠) اسسها ، لا سيا مذهبهـــا في الفكَر الفطرية (Innate Ideas) ، طيلة القرن الثامن عشر . ويمكن القول ان المشادة بين هاتين المدرستين استمرت على اشدها ، حتى قيام كانت Emmanuel Kant (١٧٢٤ — ١٨٠٤) ، الفيلسوف الالماني الاكبر ، الذي عمل على التوفيق بينها توفيقاً رائعاً . ورغم بعض مآخـذ كانت على فيلسوفنا ، فهو يسند اليه شرف السبق الى اثارة مشكلة المعرفة[٤] ، ووضع اسس علم المعرفة (Epistemology) ، الذي طبع الفلسفة الحديثة كلها بطابعه .

---

(١) The Glorious Revolution

(٢) بان عرض عليه منصب سفير معتمد الى براندنبرغ في المانيا .

(٣) يجد القارىء لائحة تامة بسائر مؤلفات جون لوك في ختام هذه المقدمة .

(٤) راجع « نقد العقل المجرد » ، توطئة للطبعة الاولى .

وينلخص مذهب لوك في المعرفة بالبنود الكبرى التالية :

١ – التأكيد على ضرورة استهلال جميع المباحث الفلسفية « بالتحري عن منشإ المعرفة البشرية وثبوتها ومداها » ، وهو اساس علم المعرفة .

٢ – انكار الفكر الفطرية او المبادىء الكلية او العامة المغروسة في النفس ، التي ذهب اليهـــا افلاطون قديماً وديكارت واصحابه من معاصري لوك ، واثبات ان النفس ، قبل التجربة ، عبارة عن لوحة خالية (tabula rasa) لم يكتب عليها شيء .

٣ – التشديد على التجربة او الاختبار ، كركن هام (بل قل الركن الاول) من اركان المعرفة . ومع ان لوك لا ينكر الدور الذي يلعبه الفكر (Reflection) في عملية الادراك ، الا ان مردّ المعارف كلها عنده ، آخر الامر ، الى الحسّ(١) .

قد يُظنّ ان ليس بين هذه الفلسفة النظرية والفلسفة السياسية عند لوك اي صلة . والواقع ان مؤلفنا ، الذي كان ينزع هـذه النزعة التجريبية العلمية في الشؤون النظرية ويتحاشى الاخذ بالعقائد التي لم ينهض عليها دليل حسّي او متصل بالحس ، وينظر الى الاراء التجريدية التي توسل اليها اصحابها – شيمة ديكارت واتباعـــه – بالدليل المنطقي البحت (اي بتقديم المقدمات واستنتاج النتائج وحسب) نظرة استخفاف ، لم يكن ليأخذ ، ولا غرو ، من الاراء السياسية الا بما كان منها متصلاً بوافع الحياة ومؤدياً الى المنفعة والخير الانسانيين . وذاك مقياس تجريبي (براغماطيقي) لا يختلف عن المقياس الاول الا من حيث الموضوع الذي يمت اليه ، كما سنرى .

ورغم ذلك ، فما لا مراء فيه ان لوك من ألمع المفكرين السياسيين قديماً وحديثاً ، ومقالتيه في الحكم المدني (او السياسة) هما ، بالاضافة الى رسالته في التساهل الديني ، من اهم المصنفات السياسية وابقاها أثراً .

لقد قيل ان المقالتين في الحكم المدني همـــا بمثابة تبرير لثورة سنة ١٦٨٨ « المجيدة » وانتصار للمبادىء السياسية التي كتبت لها الغلبة على اثر فوز الحزب البرلماني (Whig Party) على انصار الملكية المطلقة واقصاء اسرة ستوارت عن العرش سنة ١٦٨٨ ، وتقييد الملكية في بريطانيا بالقيود الدستورية التي مـا زالت قائمة حتى اليوم . وفي كل ذلك شيء من الصحة ولا شك . الا ان قصر اثر فلسفة لوك السياسية على تأييد حركة سياسية معينة يغض من شأنها غضاً كبيراً ويجعل من مؤلفنا داعية سياسياً وحسب . ومن ينظر في الاسس التي تقوم عليها فلسفة لوك السياسية نظراً دقيقاً يتحقق من خطورة المبادىء التي يبني عليها تلك الفلسفة وبعد غورها وفضله عـلى فلسفة الحكم الديمقراطية

---

(١) باستثناء معرفة الله التي يعترف ، لسبب ما ، انها من النوع البرهاني الصرف (Demonstrative).

التي كتب لها السيطرة على الفكر السياسي عامة منذ اواسط القرن السابع عشر، والتي كرّستها ثورات ثلاث في العالمين الجديد والقديم[١] .

يردّ لوك في المقالة الاولى الموسومة « في بعض المبادىء الفاسدة في الحكم » على السير روبرت فيلمر مؤلف كتاب « الحكم الابوي » (Patriarcha)[٢] ، وهو عبارة عن دفاع عن حق الملكية الالهي (Divine Right of Kings) المنحدر بالوراثة عن آدم ، ظهر سنة ١٦٨٠ . ولولا تصدي لوك للرد على هـــذا الكتاب - كما قيل[٣] - لعفّى عليه النسيان .

يتطرّق لوك في ردّه على فيلمر الى دحض اهم الحجج التي يوردها « داعية السلطة المطلقة الاكبر ومعبود المؤمنين بها الاول » - كما يدعوه مؤلفنا[٤] - والتي يزعم انها ترتكز على نصوص الكتاب المقدس . فهو يردّ السلطة الملكية المطلقة جميعها الى السلطة الابوية ، زاعماً ان الله اذ نصّب آدم سيداً على المخلوقات وأولاه السلطة على حواء وعلى بنيه جميعاً ، انما خلع عليه وعلى خلفائه من بعده الحق المطلق بالحكم . فلا ملكية على الارض ما لم تتحدّر عن آدم بالوراثة . فينجم عن ذلك عنده ان البشر ليسوا احراراً بالطبع (فقرة ٦) ، وانهم يفتحون اعينهم على الحياة وعـــلى العبودية معاً (فقرة ٤) ، فهم يولدون ، اذ يولدون ، في ظل سلطة ابويهم المتحدرة عن آدم ، فلم يكن لهم ادنى حق بالسلطة او بالحرية - وهما من خصائص آدم او وريثه وحدهما .

لن اسهب هنا في ايراد الحجج التي يقيمها فيلمر على السلطة الملكية او الردود التي يوردها لوك في نقض هذه الحجج ، لان من اليسير ، لمن شاء ، مراجعتها في متن الكتاب ، ولان الكثير منها مما يضيق القارىء الحديث به ذرعاً : فليس له اليوم الا محض اهمية تاريخية . ولكن يجدر بنا هنا ان نشير باقتضاب الى اهم بنود رد لوك على الحجج النقلية والعقلية التي يبني عليها فيلمر مذهبه السياسي .

١ - ينكر لوك على فيلمر قوله ان السلطة الملكية خُلعت على آدم في الوصية الخامسة (اي اكرم اباك وامك) ، اذ من البديهي ان هذه الوصية تشمل الام ايضاً .

---

(١) الثورة المجيدة في بريطانيا سنة ١٦٨٨ ، والثورة التحريرية في اميركا سنة ١٧٧٦ ، والثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ .

(٢) الف روبرت فيلمر (١٥٨٩ - ١٦٥٣) بالاضافة الى هذا الكتاب كتابين اخرين يرد ذكرهما في سياق المقالة الاولى هما : الفوضى الناجمة عن الملكية المحدودة والمختلطة (١٦٤٨) وملاحظات على سياسة ارسطو (١٦٥٢) وسواهما .

(٣) راجع مقدمة المقالة الثانية الخ - نشر J. W. Gough ، اكسفورد ١٩٤٨ ، صXII .

(٤) راجع المقالة الاولى ، الفقرة ٢ ، سأشير في هذه المقدمة الى رقم الفقرات لا الى رقم الصفحات .

٢ – يخلط فيلمر بين ضربين متميزين من السلطة هما : السلطة الابوية والسلطة الملكية .

٣ – ليس يلزم عن حق آدم الالهي بالسلطة انتهاؤها الى ورثائه من بعده : لان حقاً منبثقاً من وصية الهية صريحة لا يتجدد الا بتجدد هذه الوصية .

٤ – اذا اقررنا جدلاً مبدأ السلطة الملكية المطلقة المتحدرة عن آدم فالمشكلة السياسية الكبرى هي تعيين الوريث الشرعي لآدم وصاحب الحق بهذه السلطة في دولة ما وفي حقبة بعينها . ولما كنا كلنا ورثاء لآدم ، بحكم كوننا من ذريته ، فلنا جميعاً حق متساو بهذه السلطة المطلقة .

٣ – في الطور الطبيعي ونشوء المجتمعات

هذا هو الشق السلبي من فلسفة لوك السياسية ، اذن ، فما هو الشق الايجابي ؟

يعالج مؤلفنا اسس الحكم واصوله في المقالة الثانية الموسومة : « في نشأة الحكم المدني الصحيح ومداه وغايته » . اذ لما بطل الاصل الالهي للسلطة عنده ، فقد تحتم عليه ان يبحث عن اساس عقلي طبيعي للسلطة على الارض . واول ما يلاحظ ان لوك يتفق مع عامة المفكرين السياسيين ، اشباه روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨) وهوبس (١٥٨٨ – ١٦٧٩) وحتى فيلمر نفسه ، على ان السلطة لا مفرّ منها على الارض . فالانسان ، اذ يولد ، انما يولد على « الطور الطبيعي » ، وهو عند لوك – خلافاً لتوماس هوبس – طور من الحرية والمساواة التامتين بين جميع البشر يخضعون فيه لسلطة العقل وسنة الطبيعة (المقالة الثانية ، فقرة ٤ و ٥ و ٦) . فهم ليسوا اذن ، حتى في هذا الطور ، دون موئل يقيهم شرّ عدوان اقرانهم وسطوتهم او دون سنّة تهيمن عليهم وتضبط افعالهم .

فبناء على سنّة العقل او الطبيعة تلك ، لا يحق لامرىء ما إلحاق الضرر بامرىء آخر ، لان في ذلك خرقاً لمبدإ المساواة ، القاضي بالمحافظة على خير المجموع محافظتنا على خيرنا الخاص ، وخروجاً على رغبة الخالق في بقاء النوع البشري . فاذا اعتدى الانسان على اخيه الانسان في الطور الطبيعي وخرق السنّة الطبيعية التي تـُلزمها كليهما ، فلكل امرىء الحق بدفع عدوانه واقرار تلك السنّة – حتى ليجوز لمن شاء ان يساند المعتدى عليه في الاقتصاص من المجرم والتعويض عليه . لان المجرم ، اذ يطلـّق سنة العقل ، يصبح عدوّاً للبشرية جماء ، فلها حق معاقبته (الفقرة ١١) .

يعترف لوك هنا مع ذلك ان « الطور الطبيعي » لا يخلو من آفات . وآفته الكبرى ان كل امرىء فيه هو الخصم والحكم في جميع القضايا التي تعنيه . وهو مـا يلجىء البشر عادة الى الخروج عن « الطور الطبيعي » والالتحاق بالمجتمع ، من اجل اقامة سلطة مدنية عامة تهيمن

عليهم جميعاً وتطبّق بنود السنّة الطبيعية بتجرّد وانصاف . والى ذلــك يلحق بالطور الطبيعي هذا ثلاث آفات اخرى[1] :

اولاً : انعدام قانون معروف ثابت تواضع عليه ابنــاء المجتمع ، يحدّد حقوق الفرد ومسؤولياته بوضوح . ومع ان السنّة الطبيعية التي تهيمن على هذا الطور واضحة كل الوضوح فالناس يتوانون عادة عن درسها ويتجاوزون عنها في الكثير من الاحوال لأنانيتهم واثرتهم .

ثانياً : انعدام حكَمٍ منصف نزيه ، يقضي بينهم ويفصل في خلافاتهم ، بناء عــلى القانون ذاك . اذ لما كان البشر مطبوعين على الاثرة والانانية استحال عليهم التجرد في الحكم ، لا سيما في القضايا التي تعنيهم .

ثالثاً : انعدام سلطة قادرة على تنفيذ احكام القانون بصرامة وانصاف . اذ لما كان مرتكب اساءة ما قلما يرتدع طوعاً ، اقتضى ان تكون السلطة الحاكمة قادرة على إرغامه على الامتثال . والمرء عاجز عن فعل ذلك بمفرده .

وقبل ان نتطرّق الى طبيعة تلك السلطة ، لنا ان نسأل : اين نقع على مثل هـذا الطور الطبيعي قديماً او حديثاً ؟ اي : هل الطور الطبيعي هذا طور تاريخي فعــلي ام هو مجرّد اسطورة او فرضية يتذرّع بها دعاتها لتبرير نشوء الحكم وتأسيس المجتمعات ؟ لا يخلو جواب لوك على هذا السوءال من بعد غور. اذ متى سلمنا ان الطور الطبيعي هو طور يهيمن عليه العقل (لا القوانين الوضعية) لزم عن ذلك ضرورة ، عنده :

اولاً : ان هذا الطور طور قائم ابداً وانه المنبع الذي تستمدّ منه القوانين الوضعية اصالتها .

ثانياً : انه الموئل الذي يلوذ به الانسان ، كلما تنكّب اهــل الحل والربط من اصحاب السلطة عن السنّة الطبيعية ، اي سنّة العدالة والحرية والمساواة . فهو المعيار الذي تقاس به القوانين الوضعية نفسها ، اذن ، ويبرر التمرّد على واضعيها اذا ظلموا .

ثالثاً : انه الاساس الذي تبني عليه الدول المختلفة حقها بمعاقبة الخارجين عــلى قوانينها الوضعية من الغرباء . اذ من الواضح ان قوانين دولة ما لا تُلزم ابناء دولة اخرى : ومع ذلك فيحق للدولة ان تقاصّ الدخلاء ، اذا خرقوا قوانينها المرعية (فقرة ٩) .

رابعاً : (وهي قضية لا يخصها لوك بالذكر وان كان يلمع اليها الماعاً في عدة مواضع) هو اساس كل قانون دولي (Droit des gens) يتصف بأي صفة من صفات الشرعية .

ومع ذلك فقد طلّق الناس الطور الطبيعي واخذوا في التألب وتأليف المجتمعات ، لان الله قد

---

(١) الفقرات ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ .

طبعهم على حبّ الالفة والاجتماع وفرض عليهم « ظروفاً قاهرة من الضرورة والمنفعة والرغبة ألجأتهم الى حياة الاجتماع ... وجهّزتهم بالادراك والنطق كي يستمروا عليها وينعموا بها » (فقرة ٧٧) . فانبثق عن الطور الطبيعي ، اول ما انبثق ، المجتمع المنزلي المؤلف من افراد الاسرة والعبيد يقوم على رأسهم الاب ، ثم المجتمع السياسي او المدني ، بمعناه الاصيل . وهذان المجتمعان يتميزان – كما اشرنا اعلاه – كل التميز واحدهما عن الآخر ، لاختلاف غرضهما ونوع السلطة المهيمنة عليها ، فلا يجوز الخلط بينهما ، كما يفعل روبرت فيلمر في « الحكم الابوي » . فغرض المجتمع الاول ان هو الا التناسل وتوفير اسباب المعاش للاولاد ، حتى يبلغوا اشدهم – فهو مجتمع طبيعي . اما المجتمع المدني فهو مجتمع اختياري غرضه المحافظة على حياة المرء وحريته الطبيعية واملاكه ودفع عدوان الآخرين عنه . واذ يلتحق به الفرد يتنازل عن حقه الطبيعي بتنفيذ السنّة الطبيعية والاقتصاص من المعتدين عليه للجماعة ، فتصبح هذه الجماعة اذ ذاك الحَكَم الوحيد في الخصومات التي تنشأ بينه وبين اقرانه ، لها وحدها صلاحية تنفيذ القانون وانزال العقوبات بالمجرمين . وعن هذه السلطة العامة التي تكتسبها الجماعة ، بتنازل ابنائها عن حقوقهم الفردية في تأويل السنة الطبيعية وتطبيق احكامها ، تتفرّع السلطتان الاساسيتان في الدولة : السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية[١] .

والدولة انما تنشأ عن اتفاق كلمة نفر من الناس على حياة الاجتماع ، تراضياً وتواطؤاً : اما باستحداث مجتمع جديد (كما نجد من امر تأسيس روما والبندقية[٢] وسواهما من المدن القديمة) او بالانخراط في مجتمع ما طوعاً دون سواه من المجتمعات . اذ لا ينكر ان المرء قادر على الانتساب الى دولة غير الدولة التي ولد فيها ، رغم ان الابناء قد درجوا على سنّة الانتساب الى الدولة التي عاش آباؤهم في ظلها . ولكن من الخطأ ان نحسب انهم ملزمون بذلك ، الا بمقدار حرصهم على وراثة املاك ابيهم . وذلك ان عامة الدول قد جعلت التمتع بالارزاق القائمة فيها منوطاً بالانتماء اليها بالذات (فقرة ١١٩) . اما اذا اختار الابن التخلي عن املاك ابيه ، فليس من سلطة بوسعها الحيلولة بينه وبين الرحيل عن الدولة التي كان ينتمي اليها ابوه واللحاق بدولة اخرى : اذ ان رابطته الوحيدة هي حرصه على وراثة املاك ابيه .

فهذه اذن ميزة المجتمع المدني الذي ينبثق عن « المجتمع الطبيعي » انبثاقاً عفوياً ، فيقوّم اعوجاجه ويصلح مفاسده – كما رأينا – ويحقق الاغراض التي وجد الانسان من اجلها ، على وجه أتم . وكل ذلك مرهون بقيام سلطة شرعية لها صلاحية وضع القوانين وتنفيذها . اذ من الواضح انه لولا قيام مثل هذه السلطة لما اختلف المجتمع الطبيعي ، الذي يملك كل فرد فيه صلاحية تأويل السنّة الطبيعية وتنفيذها ، عن المجتمع المدني الذي تتولى فيه الجماعة تلك الصلاحية المزدوجة . وهذه آفة الملكية المطلقة حقاً : انها تنافي الغرض الاصلي للاجتماع البشري ، وهو المحافظة على حياة ابناء المجتمع وحريتهم واملاكهم . فحيث لا يتاح للمرء الالتجاء الى سلطة قائمة يتوخى الانتصاف

---

(١) وهي تشمل السلطة الدولية ، اي صلاحية اعلان الحرب والسلم . وهذه هي السلطات الثلاث عند مؤلفنا .

(٢) فقرة ١٠٢ .

على يدها ، فحياته وحريته واملاكه في خطر دائم ، شيمتها في الطور الطبيعي . وتلك حاله في ظل الملكية المطلقة . فالحاكم المطلق هو من لا يعنو للقوانين المتواضع عليها بل يقيم اوامره ونواهيه مقام تلك القوانين ويتوسل الى تنفيذها بالسلطة الواسعة التي آلت اليه بالوراثة او بالسطوة . (فقرة ٩٠، ٩١، ١٣٧). وعندها يكون هذا الضرب من الحكم أسوأ من الطور الطبيعي ، اذ كان المرء يتمتع في هذا الطور – كما رأينا – بالحرية والمساواة وبصلاحية الاقتصاص من المعتدي ، وكل ذلك ممتنع في ظل الملكية المطلقة او سواها من اشكال الحكم الاستبدادية – سواء أكان الحاكم رجلاً فرداً ام فئة من الناس . فكيف يعقل ان يستبدل امرؤ ما الطور الطبيعي بهذا النمط من انماط الحكم ، وهو أسوأ منه ؟

٤ – في سلطات الدولة وحدودها

قلنا ان الدولة (او المجتمع المدني بمعنى أدق) تنشأ عن تنازل المرء عن الصلاحيات التي كان يتمتع بها ابان الطور الطبيعي . وتتلخص هذه الصلاحيات عند لوك في اثنتين : صلاحية المحافظة على ذاته وعلى ذوات سائر البشر ، وفقاً للسنّة الطبيعية القاضية بضرورة بقاء النوع البشري ، وصلاحية انزال العقوبات بالخارجين على تلك السنّة . وهو اذ يتنازل عن هذه الصلاحيات يتخلى ايضاً عن قسط من حريته الطبيعية ، لقاء المنافع التي يجنيها من التحاقه بالمجتمع : وهي مؤازرة ابنائه مجتمعين له في تنفيذ بنود السنّة الطبيعية والاقتصاص من المجرمين وكف اذاهم عنه والتعاون على تبادل اسباب المعاش والانس بحياة الاجتماع والالفة . ولكن ذلك لا يكسب المجتمع (او السلطة التشريعية والتنفيذية فيه) حق الاستبداد به او تقييد حريته ، الا بمقدار ما يقتضيه الخير العام ، والا خرج عن الغرض الذي وجد من اجله ، فكان للفرد حق التمرد عليه[١] .

فسلطات الدولة اذن لا تختلف في جوهرها عن السلطات (او الصلاحيات) التي كانت للفرد في ظل المجتمع الطبيعي ، وكل ما في الامر ان الدولة (او المجتمع المدني) تصلح المساوىء التي قد يتعرّض لها المرء ، بحكم انانيته وأثرته ، في تطبيق بنود السنّة الطبيعية على اقرانه في القضايا التي تعنيه . وهذه السلطات هي سلطة التشريع العليا ، وسلطة تنفيذ القوانين الموضوعة[٢]، ثم سلطة دفع العدوان الخارجي وعقد المعاهدات والاحلاف – ويدعوها لوك بالسلطة الاتحادية(Federative) (فقرة ١٤٥) ، بينا تعرف في القانون الدولي ، اليوم ، بالسلطة الدولية او الدبلوماسية . وهذه السلطات ينبغي ان تكون منفصلة عند لوك :

---

(١) سنعود الى مشكلة التمرد على السلطة هذه بعدُ .

(٢) اي التنفيذية والقضائية معاً . وجدير بالذكر ان لوك لا يميز بين السلطة القضائية والسلطة التنفيذية ، كما يفعل مونتسكيو وسائر علماء القانون الدستوري اليوم .

اولاً : دفعاً لخطر استئثار هيئة او شخص واحد بالسلطة واستخدامها في اغراضه الخاصة .

ثانياً : لضرورة قيام سلطة تنفيذية دائمة تسهر على تنفيذ القوانين التي تسنّها الهيئة التشريعية كلما التأمت ، خلافاً للسلطة التشريعية . لان لوك يرى انه ليس من الخير للمجتمع ان تكون السلطة التشريعية قائمة ابداً (فقرة ١٥٣) . وهو يعهد الى السلطة التنفيذية بصلاحية استدعائها كلما دعت الحاجة او في مواعيد معينة .

ولكن لا يخالنّ احد ان السلطة التنفيذية تتقدم على السلطة التشريعية عند لوك . فالتشريعية هي السلطة العليا الوحيدة في الدولة، لانها تنبثق من ارادة الشعب مباشرة، وتوجد من اجل التعبير عن رغباته وتحقيق اهدافه . وليس فوقها الا سلطة واحدة : هي سلطة الشعب بمجموعه . اذ لما كانت تلك الهيئة تتمتع بسلطة ائتمانية (Fiduciary) يقصد منها اغراض معينة ، فهي مرتبطة بشروط الائتمان الاصلية . فاذا خرقت هذه الشروط « بطلت الامانة وآلت السلطة الى الذين انبثقت عنهم بادىء الامر (اي الشعب)، فجاز لهم حينئذ ان يضعوها حيث يحسبون ان امنهم وسلامتهم تقتضيان» (فقرة ١٤٩) . فبهذا المعنى يبيت الشعب (او الامـــة) السلطة العليا في المجتمع ، كلما نقضت الحكومة الامانة التي ائتمنت عليها فانحلت من تلقاء ذاتها . اذ يصبح للامة عند ذاك حق اقامة حكومة جديدة ، تحل محل الحكومة السابقة .

ورغم ذلك فالسلطة التشريعية ليست سلطة مطلقة قط. فهي، في تأسيسها واغراضها، خاضعة للسنّة الطبيعية القاضية ببقاء المجتمع وكل فرد فيه ، ما امكن . ولذا يستحيل عليها ان تتجاوز السلطة التي كانت لابناء المجتمع في الطور الطبيعي . « اذ ليس لاحد ان يخلع على امرئ ما سلطة اوسع من السلطة التي له هو ، وليس لاحد سلطة تعسفية مطلقة على ذاته او على سواه ، تخوّله القضاء على ذاته او الفتك بسواه او سلب املاكه » ، كما يقول مؤلفنا (فقرة ١٣٥) . ثم انها لما وجدت من اجل الخير العام ، فقد استحال عليها الاقدام عـــلى ما فيه اخلال بالخير العام ، وتلك قيود جميع اشكال السلطة عند مؤلفنا . وهو يبسطها على الوجه التالي :

اولاً : لا يحق للسلطة العليا اهلاك ابناء المجتمع او استعبادهم او افقارهم عمداً ، لان ذلك يتنافى مع السنّة الطبيعية ، كما مرّ .

ثانياً : لا يحق للسلطة العليا(١) ان تحكم على اساس قوانين مرتجلة، بل يتحتم عليها اقرار العدالة على اساس قوانين قائمة ، يطبقها القضاة الشرعيون .

---

(١) راجع الفقرة ١٣٦ وما سبقها . يخص لوك بالذكر هنا السلطة التشريعية ، وواضح انه يعني السلطة التنفيذية العليا . اذ لو لم يكن ذلك ، لبطل قوله انه لا يجوز للهيئة التشريعية ارتجال الاحكام ، ما دامت تلك مهمتها الاصلية . والواقع ان التمييز بين السلطتين التنفيذية والتشريعية ليس واضحاً كل الوضوح عند لوك . ولعله انما اراد الاحتراس هنا من خطر اقدام الهيئة التشريعية على تحوير القوانين عمداً وباستمرار . وفي بعض الحكومات تقسم القوانين الى شقين : شق عادي (Statutory Law) وشق دستوري ، وهذا الاخير مما يصعب تحويره او تعديله دون استفتاء الشعب في بعض الاحوال .

ثالثاً : لا يحق للسلطة العليا ان تغتصب شيئاً من املاك اي فرد من افراد المجتمع . وذلك لقدسية الملكية ، عند لوك ، وكون حمايتها احد الاغراض الكبرى التي وجدت من اجلها الدولة .

رابعاً : لا يحق للسلطة التشريعية ان تتنازل عن صلاحية وضع القوانين لاي هيئة اخرى . وعلة ذلك ، عند لوك ، ان السلطة التشريعية ان هي الا سلطة تفويضية منبثقة عن الشعب ، فللشعب وحده صلاحية خلعها على من اختار من الافراد او الفئات (فقرة ١٤١) .

وهذه السلطة قد تسند الى الاكثرية ، فيكون شكل الحكم عندها ديمقراطياً صرفاً ، او قد تسند الى فئة محدودة من الناس ، وعندها تكون الحكومة اوليغاركية ، او لرجل فرد ، وعندها تكون حكومة ملكية او فردية ، وهي قسمان : الملكية الانتخابية التي تستمر ما دام الحاكم حياً ، فاذا توفي انتخب خلفه ؛ او الوراثية وهي التي لا ينتخب الحاكم فيها انتخاباً بل يرث الملك ميراثاً . وعن هذه الثلاثة تنبثق الاشكال المركبة الاخرى . ولنلاحظ ان لوك يعتبر شكل الحكم منوطاً بمقر السلطة التشريعية وعدد القائمين عليها ، بينما هو يشير الى السلطة التنفيذية في الشواهد التي يوردها . اذ لا يمتنع في العرف الدستوري ان تتألف الهيئة التشريعية من فئة من الناس يقوم على رأسها حاكم او رئيس واحد ، (كما في الديمقراطية التمثيلية) ، فيكون شكل الحكم عندها ديمقراطياً بالمعنى المتعارف ، لا اوليغاركياً . الا ان من الانصاف ان يقال ان لوك انما يعني الديمقراطية الصرفة (لا الديمقراطية التمثيلية) التي يعرب فيها الشعب بمجموعه عن ارادته في القوانين التي يسنها . وعلى كل حال فنحن نميل ، مع عامة علماء القانون الدستوري اليوم ، الى اعتبار مقر الهيئة التنفيذية (لا التشريعية) اساساً للتمييز بين اشكال الحكومة المختلفة .

والهيئة التنفيذية (التي تشمل القضائية[1] والدولية عند لوك) انما تنشأ عن العقد الاجتماعي الذي يعقده الشعب لدى تأسيسه للمجتمع المدني . الا ان رئيس الهيئة التنفيذية (او الملك) ليس طرفاً من الاطراف المتعاقدة ، بل هو كالحاكم عند روسّو (١٧١٢ – ١٧٧٨) أميناً او وكيلاً يقيمه الشعب لتحقيق الاغراض التي نصّب من اجلها . فاذا اخلص الحاكم (او الهيئة التنفيذية عامة) للامانة التي أئتمن عليها ، فبها ، والا فان السلطة التنفيذية تؤول ثانية الى الشعب الذي انبثقت عنه ، « فيجوز له حينئذ ان يضعها حيث يحسب ان امنه وسلامته يقتضيان » . وعلى هذا الوجه « تحتفظ الامة دائماً – كما يقول المؤلف – بسلطة مطلقة ، هي سلطة الافلات من حبائل اي امرىء كان او مطامعه ، حتى ولو كان من واضعي الشرائع فيها ، اذا بلغت به البلاهة او سوء الطويّة حدّ التآمر على حريات الشعب واملاكه » (فقرة ١٤٩) . لذلك كانت الامة السلطة العليا المطلقة التي يؤول اليها الحلّ والربط كلما تعرضت سلامة الامة واملاكها لخطر الطغيان ، فادى ذلك الى انحلال الحكومة القائمة . فسلطة تنفيذ القوانين اذن هي امانة محضة ، يأتمن الشعب عليها الحاكم .

---

(١) لا يميز لوك بين التنفيذية والقضائية ، بل يعتبرهما هيئة واحدة ، كما مرّ . ويعود الفضل في التمييز بين السلطات الثلاث الى مونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ – ١٧٥٥) ، مؤلف كتاب « روح الشرائع » الذي ظهر سنة ١٧٤٨ ، وترجم الى العربية سنة ١٩٥٣ و ١٩٥٤ ، باشراف اللجنة الدولية لترجمة الروائع .

واذ يقسم الشعب يمين الولاء والطاعة له، بصفته المنفذ الاعلى للقوانين، فهو لا يتنازل عن حريته وحقه بالثورة تنازلاً تاماً : « لان الولاء ليس الا الطاعة وفقاً للقانون . فاذا خرقه (الحاكم) لم يكن له حق بالطاعة او بالمطالبة بها ... وبات فرداً عادياً لا سلطة له قــط » . (فقرة ١٥١) . والفرق الاساسي بين الملك والطاغية – كما يقول الملك جيمس[1] – هو ان الاول يعمل من اجل خير مملكته ورخائها ويضع القوانين العادلة لها ، بينما يسخّر الطاغية الشعب ومقاديره لمنفعته وملذاته ، ويتجاوز احــكام القانون ومبادىء الحكم . ولكن من يخرق القانون يخرج عن حدّ كونه حاكماً وينحطّ الى درك اي فرد من افراد المجتمع ، فيحق للشعب عندها ان يتمرد عليه ويناهضه مناهضته لاي فرد او فئة اعتدت عليه . وهذا ما يجري عادة حيال اصحاب المناصب الدنيا الذين يتجاوزون حدود القانون، فلمَ لا يصحّ حيال أعلى الرؤساء ايضاً؟ ولكن قد يقال – كما قال توماس هوبس واصحابه – ان الثورة على الملك تؤدي ، لا محالة ، الى انحلال الدولة والعودة الى الطور الطبيعي، وهو طور من الحرب والخوف والشقاق. ويجيب لوك على ذلك ان انحلال الحكومة، من جرّاء الثورة على السلطة الحاكمة ، لا يؤدي ضرورة الى انحلال الدولة ، بل الى انحلال الحكومة فقط . وفي تلك الحال تعود السلطة التشريعية والتنفيذية العليا الى الشعب ثانية ، فيتاح له ، كما رأينا، ان يقلدها لمن يشاء . ثم ان من طبيعة البشر ان يصبروا طويلاً على الاذى ، فلا يشقوا عصا الطاعة على حكامهم ، اذا بغوا وتجبروا ، الا عندما يبلغ بغيهم وتجبرهم حداً لا يطاقان معه .

كذلك يمثل حق الثورة هذا ، اذا أقررناه ، أداة هامة لردع السلطة التنفيذية او رئيسها عن الاقدام على الطغيان ، اذ يتحقق عندها ان الطغيان تجارة خاسرة ، جزاؤها الهوان او الهلاك . والواقع اننا مهما اسبغنا على السلطة التنفيذية العليا من القدسية والاجلال ، « فلست ادري ، متى استقرّ في روع الشعب ان قوانينه وحرياته وحياته معرضة للخطر ، وكذلك دينه ايضاً ، كيف يحال بينه وبين الثورة عــلى القوة الغاشمة التي تستخدم ضدّه » (فقرة ٢٠٩) – كما يقول المؤلف . اي ان الثورة تقع عندها لا محالة ، سواء وجدنا لها مبرّراً شرعياً او لم نجد .

ورغم تبرير لوك لحق الشعب بالثورة على حكامه متى خرقوا الامانة الاصلية التي ائتمنوا عليها فهو يتردد بعض الشيء في اطلاق حرية الشعب في التمرد على حكامه – لا سيما وقد كان مثل الحرب الاهلية الدامية التي انتهت بمقتل شارل الاول سنة ١٦٤٩ ما يزال ماثلاً امام مخيلته . فهو يتساءل : كيف نأمن – اذا اطلقنا هذه الحرية – تفشي الفوضى والبلبلة واضطراب الاحوال السياسية ، في المجتمع ؟

يجيب لوك على ذلك : انه انما يدعو الى دفع القوة الغاشمة غير المشروعة فقط ، بالقوة . ومن يتمرد على السلطة المشروعة فانمــا يستحق جزاءه العادل عند الله وعند الانسان ، لذلك استحال قيام الخطر المشار اليه. ثم يجب ان لا يتناول حق الثورة شخص الملك ذاته، الذي يعتبره القانون

---

(١) هو جيمس الاول الذي خلف الملكة اليصابات على عرش بريطانيا سنة ١٦٠٣ واشتهر بحكمته وعدالته . ويقتبس لوك عدة فقرات من خطبه في تأييد اقواله هنا .

في الكثير من البلدان مقدساً ، بـــل موظفيه ووزراءه الذين يتجاوزون حدود القانون ويقومون بافعال غير مشروعة ؛ هذا ، إلا أن يعلن الملك الحرب على شعبه مقوّضاً بذلك اركان الحكم ، فيحمل الشعب عندها على « الالتجاء الى اسلوب الدفاع ذاك الذي هو من حق كل فرد في الطور الطبيعي » (فقرة ٢٠٥) . اي ان شنّ الملك الحرب على شعبه انما يقوّض اركان المجتمع المدني ويعود بالبشر القهقرى الى الطور الطبيعي حيث يحق لكل فرد ان يدافع عن ذاته وعن املاكه بنفسه ، حتى بمناهضة الملك (او الحاكم)، الذي يكون قـــد ارتد اذ ذاك الى حال المواطن العادي ، من جرّاء نقضه لامانة الحكم . اما في سائر الاحوال الاخرى فعند لوك ان رئيس الدولة ينبغي ان يكون بمعزل عن تجرؤ الشعب وفتنته ، لما قد ينجم عن ذلك من اخلال بالامن العام .

والحق انه ما لم يستفحل عسف الحاكم او وزرائه وتتناول احكامه الجائرة عامة الشعب او يلحقهم من جرائها الاذى ، فهم قلما يقدمون على الثورة ويجازفون بامنهم وسلامتهم . وفي تلك الحال تصبح الثورة لا مفرّ منها — اجازت شرعاً ام لم تجز ، كما رأينا أعلاه .

٥ - في الملكية وصلتها بالعمل

لعل من اهمّ المواضيع التي يطرقها لوك في المقالة الثانية والتي يبني عليها سلسلة من النتائـــج الخطيرة هي حق الفرد بالملكية الذي يعتبره من حقوق الانسان الطبيعية السابقة لقيام المجتمع المدني . فدليل العقل ودليل الوحي معاً يؤيدان حق الانسان بامتلاك خيرات الارض على سبيل الشركة او على سبيل التملك الفردي . فالكتاب المقدس ينص على ان الله قد وهب الارض لآدم ولبنيه من بعده ، لتكون شركة بينهم ، الا انه لا يعيّن نصيب كل امرىء منها . فما هو المبدأ العقلي الذي يصح اساساً لهذا التعيين ؟ هنا يبسط لوك نظرية في التملك لعلها من اطرف النظريات واهمها ، تتفق من نواحي عدة مـــع النظرية المتواطأ عليها في الاقتصاد الكلاسيكي ، حتى والنظرية الماركسية : وهي ان العمل هو اساس التملك الفعلي . فهو يقول ان الارض وخيراتها انما وجدت كي ينتفع بها البشر على اكمل وجه . ولما كان هذا الانتفاع، وهي على حالها الطبيعية من الشركة بين البشر، مستحيلاً ، فقد اقتضى ان يكون ثمة وسيلة لتملك الفرد لها او لجزء منها يتيح له الانتفاع بهـــا . وهذه الوسيلة هي « اختلاط جهده بها » و « انتزاعها من الحال العامة التي خلّفتها الطبيعة عليها » (فقرة ٢٠٦) . اذ مما لا مراء فيه ان للمرء حقاً اصلياً بامتلاك شخصه : فكل ما ينتزعه بكدّه وجهده من « الحال التي اوجدته الطبيعة عليها ، فقد اختلط به جهده وانضاف اليـــه شيء من ذاته » ، فبات اذن ملكاً خاصاً به . ومن ينكر ان من يقتات بالبلوط الذي يلتقطه او بالتفـــاح الذي يقتطفه ، قبل ابتداء الملكية الفعلية ، يصبح مالكاً لهذه الثمار الطبيعية ؟ او من ينكر ان الارض

نفسها تُكتسَب على الوجه نفسه ؟ فمن يسوّر ارضاً ما او يفلحها او يزرعها او يجدّ في استثمارها على اي وجه آخر يكتسب حقاً بها ، لانه انتزعها من الحال العامة التي خلّفتها الطبيعة عليها ، حين كانت ما تزال شركة او مشاعاً بين سائر البشر ، فلم يكن اي منهم اولى بها من سواه . « لان الله والعقل معاً أمراه ان يسخّر الارض : اي ان يصلحها وينتفع بها من اجل بقائه ، وان يضيف اليها شيئاً من عنده هو عمله » (فقرة ٣١) . ولو كانت موافقة كل فرد من افراد المجتمع ضرورية لتملك اي امرىء لجزء من الارض او خيراتها التي جعلت شركة بينهم ، لاستحال عليهم الانتفاع بها كل الاستحالة . فقطعة اللحم التي يعطيها الاب لابنائه جميعاً – مثلاً – دون ان يعيّن لكل منهم حصته الخاصة منها ، لا تجدي اياً منهم فتيلاً ، ما لم يكن بوسعه ان يتملك ، على وجه ما، حصته تلك منها . وهذا الوجه هو العمل او الكدح الذي ينتزع الارض والخيرات من حالها الطبيعية ويخوّل الكادح ان يتملكها او يستهلكها تخويلاً شرعياً . اما الحد الوحيد الذي يقرّه لوك لهذا المبدإ فهو ضرورة انتفاع الفرد بما يتملكه بجهده ، اذ مـا ان يسعى الى الاستئثار بشيء لا يتمكن من الانتفاع به – بحيث يتلف وهو في حوزته ، لانه طمع بما يفيض عن حاجته منه – حتى يسيء الى ناموس الطبيعة العام ويستحق العقاب ، لانه حرم اقرانه من الانتفاع به (فقرة ٣٧ ، ٤٦) .

وبناء على هذه النظرية في الملكية يعتبر لوك ، – شيمة آدم سميث (١٧٢٣ – ١٧٩٠) ابي الاقتصاد الكلاسيكي ، وشيمة كارل ماركس (١٨١٨ – ١٨٨٣) مؤلف كتاب الرأسمال المشهور وأبي الاشتراكية الحديثة – ان العمل هو اساس قيم الاشياء ومبدإ تفاوتها[١] . فالارض ، مثلاً ، تكاد تتوقف كل قيمتها عـلى مقدار الجهد المبذول في استثمارها ، فاذا قسنا القيمة الطبيعية لفدّان من الارض قائم في انكلترا ، مثلاً ، وفدّان قائم في ادغال اميركا ، لتحققنا من البون الشاسع بينها . فلو اراد الهندي الاميركي ان يقوّم الفائدة التي تصيبه من ارضه او يبيعها في انكلترا لوجد انها تعادل نحو جزء من الف . « فالعمل ، اذن ، هو ما يكسب الارض معظم قيمتها ؛ وبدونه تكاد تكون عديمة القيمة ، اذ منه تستمد معظم منتوجاتها النافعة . فمها كان من تفاوت بين قيمة التبن والطحين والخبز التي ينتجها فدان القمح ذلك وبين نتاج فدان من الارض البائرة يحكيه في الجودة ، فردّ كل ذلك الى العمل » (فقرة ٤٣) . وما الثروة عند لوك الا عبارة عن تراكم نتاج العمل هذا . فقد وجد البشر بالاختبار انهم اذا بذلوا جهداً خاصاً في اكتساب ما يفيض عن حاجاتهم المباشرة من خيرات الارض السريعة العطب ، فليس بوسعهم ادخارها الا اذا قايضوهـا بسواها من ثمار الارض او متاعها الباقي : كالمعادن الثمينة وسواها . وهكذا استحدثوا العملة ، وراحوا يتداولونها ، من اجل استبقاء الخيرات التي جنوها بكدّهم واجتهادهم . الا انه يعترف ، مع ذلك ، ان قيمة العملة وسواها من المتاع الفائض تتصل بوضع الانسان الاجتماعي وحاجة اقرانه

---

(١) الفقرة ٤٦ و ٤٧ .

اليها – اي انها قيمة نسبية تتوقف على قانون العرض والطلب وليست قيمة ذاتية صرفة[١] .

. . .

هذه هي اذن بعض المواضيع التي يطرقها جون لوك في المقالة الثانية في الحكم المدني . وقد كان لآرائه السياسية اثر كبير عـــلى تطور الفكر السياسي والاقتصادي اللاحق . فمذهبه في « الطور الطبيعي » وفي « العقد الاجتماعي » ، يحكي من نواحٍ عدة مذهب روسّو الذي تأثر به ولا شك ، ويختلف عن مذهب توماس هوبس الذي يصف الطور الطبيعي بانه طور من التناحر والخصام الدائمين (The war of all against all)، يحفّ به الخوف من جميع جوانبه . كذلك بسطه لنظرية تميّز السلطات الحكومية وانفصالها (Separation of powers) يعتبر تمهيداً لمذهب مونتسكيو في هذا المضار ، واساساً من الاسس التي يرتكز عليها الدستور الاميركي . واقواله في العمل والملكية هي من دعائم الاقتصاد الحديث .

اما في مضار الحياة السياسية الفعلية فقد كان اثر جون لوك بالغاً جـــداً . فنظريته في حقوق الانسان الطبيعية هي من اهم الاسس الفلسفية التي ترتكز عليها الوثائق الدستورية المعروفة باسم شرعة حقوق الانسان، والتي جرت العادة منذ الثورة الاميركية، سنة ١٧٧٦، والثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ، على إدراجها في الدساتير الحديثة .

وقبل ان نختم هـــذه الكلمة ، يجدر بنا ان نشير الى بعض المصادر التي استمدّ منها لوك فلسفته السياسية المتشعبة . ان الاحداث السياسية التي كانت بريطانيا تتمخض بها طوال القرن السابع عشر كانت ولا شك من العوامل الفعالة في تكييف تفكير مؤلفنا السياسي، بحيث يعتبره بعضهم داعية « الثورة المجيدة » (Glorious Revolution) التي اسفرت ، سنة ١٦٨٨ و ١٦٨٩، عن توطيد دعائم الملكية الدستورية في بريطانيا توطيداً نهائياً، كما رأينا . اما المفكرون السياسيون الذين سبقوه فلعلّ اهمهم ريتشارد هوكر Richard Hooker (١٥٥٣ – ١٦٠٠) ، مؤلف كتاب « سنن السياسة الكنسية » (Laws of Ecclesiastical Polity) الذي يقتطف منه لوك فقرات طويلة في تأييد مذهبه السياسي ، ويشير الى صاحبها «هوكر الحصيف » (The Judicious Hooker) بالكثير من الاجلال والاكبار. فقد كان هوكر هذا من دعاة المذهب السياسي الديني الذي نادى به لوك وافلاطونيّو كمبردج (Cambridge Platonists) ، امثال Whitchcote الذي كان لوك معجباً بمواعظه وكادورث (Cudworth) وسواهما[٢] . وقد تأثر ايضاً بمؤلفات

---

(١) ادخل هـــذا القانون على الاقتصاد الحديث آدم سميث. ولكنه واضح من اقوال لوك (لاسيا الفقرة ٤٨) انه كان يدرك خطورة هذا القانون في تعيين قيم الاشياء .

(٢) ومن الذين كانوا ينتمون الى هذه الفئة الافلاطونية هنري مور Henry More . راجع Gough ، مقدمة المقالة الثانية في الحكم المدني ، اكسفورد ١٩٤٨ ، ص XIX .

بعض الكتاب السياسيين الاوروبيين، ككروشيوس (Grotius) الذي يرد ذكره في المقالة الثانية مراراً، وبوفندورف (Pufendorf) الذي كان يعتبر قراءته من مقوّمات ثقافة الاديب الحق. هذا ناهيك عن إلمامه الدقيق بالعهدين القديم والحديث اللذين ترتكز المقالة الاولى بجملتها عليها، وثقافته الواسعة التي تشهد عليها الاشارات الكثيرة المبثوثة بين طيّات كتابه الى عدد عديد من المؤرخين والعلماء من الانكليز وسواهم .

ماجد فخري

لائحة بمؤلفات لوك الفلسفية والسياسية حسب تاريخ صدورها :

1. Méthode nouvelle de dresser des Recueils, 1686, (in English — A New Method of making Common-Place Books).

2. Epistola de Tolerantia, (and in English translation), 1689.

3. Essay Concerning Human Understanding, 1690.

4. Two Treatises of Civil Government, 1690.

5. Second and Third Letters concerning Toleration, 1690.

6. Some Considerations of the Consequences of Lowering the Interest and Raising the Value of Money, 1692, Further Considerations, 1695.

7. Some Thoughts Concerning Education, 1693.

8. Short Observations on a Printed Paper entitled « For encouraging the Coining of Silver Money in England, and after, for keeping it here », 1695.

9. The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures, 1695.

   A Vindication of the same, 1695.

   A Second Vindication, 1697.

10. A Letter to the Right Reverend Edward Lord Bishop of Worcester, 1697.

    A Reply to the Bishop's Answer to his Letter, 1697.

    A Reply to the Bishop's Answer to his Second Letter, 1699.

11. An Interesting Discourse containing the whole History of Navigation from its Origins to the Present Time, 1704.

12. A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, 1705.

مؤلفات صدرت بعد وفاته :

Posthumous works, 1706 :

Of the Conduct of the Understanding

An Examination of Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God

A Discourse of Miracles

Part of a Fourth Letter for Toleration

Memoirs relating to the Life of Anthony, first Earl of Shaftesbury

A New Method of making Common-Place Books, (originally in French ; translated into English).

Some Familiar Letters between Locke and several of his Friends , 1708.

A Collection of Several Pieces of Mr John Locke, 1720 :

The Fundamental Constitutions of Carolina

Remarks upon some of Mr Norris's Books

Elements of Natural Philosophy

Some Thoughts concerning Reading and Study for a Gentleman

Rules of a Society, which met once a week, for their Improvement in Useful Knowledge

Observations upon the Growth and Culture of Vines and Olives

The Remains of John Locke, 1714

Memoirs of the Life of Dr E. Pococke

Instructions for the Conduct of a Young Gentleman

The Best Method of studying the Scriptures

Sentiments concerning the Society for Promoting Christian Knowledge

بعض المراجع لدراسة فلسفة لوك السياسية :

1. R. I. Aaron : **John Locke** « Leaders of Philosophy », Oxford, 1937 .
2. G. R. Driver : **Locke, in Social and Political Ideas of some English Thinkers of the Augustan Age**, ed. F. J. C. Hearnshaw, 1928 .
3. Willmoore Kendall : **John Locke and the Doctrine of Majority-Rule**, (Illinois Studies in the Social Sciences), 1941 .
4. S. P. Lamprecht : **The Moral and Political Philosophy of John Locke**, New York, 1918 .
5. P. Larkin : **Property in the Eighteenth Century, with special reference to England and Locke**, Cork, 1930 .
6. F. Pollock : **Locke's Theory of the State, in Essays in the Law**, 1922 , (reprinted from Proc. Brit. Acad., vol. I, 1904).
7. J. L. Stocks : **Locke's Contribution to Political Theory** (Tercentenary Addresses), Oxford, 1933 .
8. J. W. Gough : **Locke's Political Philosophy**, Oxford, 1950.
9. D. J. O'Connor : **John Locke**, Pelican Books, 1952.

اما عن حياته ، فهناك اهم المؤلفات :

1. Fox Bourne, **Life of John Locke**, 1876.
2. A. C. Fraser, **Locke**, 1907.
3. Lord King, **Life of Locke**, 1830.
4. Jean Leclerc, **Locke**, 1710.
5. Maurice Cranston, **John locke**, London. 1957.

مقالتان

في الحكم المدني

اعتمدنا في ترجمة المقالتين طبعة Everyman الصادرة عن لندن سنة ١٩٤٩ . وقد قارنّا بين هذه الطبعة وطبعة J. W. Gough للمقالة الثانية الصادرة عن اكسفورد، ١٩٤٨ .

الكتاب الأول

بحث في بعض المبادئ الفاسدة

الفصل الأول

في العبودية والحرية الطبيعية

١ — ان العبودية وضع زري شائن من اوضاع الانسان لا يتفق قط مع طبع امتنا السمح وبسالتها المشهورة ، بحيث يصعب تصور « انكليزي » — ناهيك بـ « شهم » انكليزي (Gentleman) — ينهض للدفاع عنها .

والحق انني لم أكن لانظر الى هذه المقالة[1] — او اي مقالة اخرى ، عمد صاحبها لاقناع البشر جميعاً انهم عبيد وانه ينبغي لهم ان يظلوا عبيداً — الا نظري الى تمرين في الدعابة يشبه دعابة كاتب النف رسالة في إطراء « نيرون » ، لا الى مقالة قصد صاحبها الى الجد ، لو لم تضطرني هيبة العنوان والرسالة والصورة المثبتة في صدر كتاب السير روبرت فيلمر (Filmer) والتصفيق الذي عقب ظهورها ان اعتقد ان المؤلف والناشر معاً لم يكونا هازلين . لذلك اخذت كتاب السير روبرت فيلمر بكلتا يدي وكلي شوق للإطلاع على محتوياته ، وقرأته بروح الاهتمام الذي يستحقه مؤلف أحدث تلك الجلبة عند ظهوره . ولا يسعني الا الاقرار انني دُهشت كل دهشة حين لم اجد في هذا الكتاب الذي كان يرمي الى تكبيل البشرية جمعاء بالسلاسل سوى نسيج من خيوط العنكبوت قد يكون ذا غناء لدى جماعة تعمل دائبة على اثارة سحابة من الغبار لكي تغشي على بصيرة الناس فيتسنى لها اضلالهم ؛ الا انه ليس يغني في تقييد المبصرين الذين احتفظوا بروية كافية للتحقق من ان السلاسل لباس خشن مهما بالغ اصحابها في صقلها وطلائها .

---

(١) اي مقالة السير روبرت فيلمر (Robert Filmer) «الاب الحاكم» (Patriarcha) التي ظهرت سنة ١٦٨٠ — المترجم .

٢ — ولكي لا يخالنّ احد انني أسرف في التجرؤ على رجل يعتبر داعيةَ السلطة المطلقة الاكبر ومعبود المؤمنين بها الاول ، فاني اتوسل اليه ان يتروّى في حكمه على امرىء لا يستطيع ان يكفّ عن اعتبار نفسه ، كما يجيز له القانون — حتى بعد قراءة كتاب السير روبرت — امرءاً حراً . فانا لا ارى في ذلك حرجاً قط ، الا ان يُفتح على امرىء احذق مني في فهم هذا الامر ان هذه المقالة التي ظلت محجوبة كل هذه الحقبة قد قدّر لها ، لدى بروزها الى حيز الوجود ، ان تبطل بفضل حججها الدامغة كل ما في العالم من حرية ؛ وان اسلوب مؤلفنا المقتضب اصبح النموذج العام والمقياس الكامل للسياسة في المستقبل . والحق ان نظامه السياسي ينحصر في نطاق ضيق لا يعدو هذه القاعدة : — « تنحصر جميع اشكال الحكم في المَلكية المطلقة » التي تنبني عنده على هذا الاساس — « ما من انسان يولد حراً » .

٣ — لما كان قد انبثق جيل من الناس الذين راحوا يدخلون في روع الملوك ، تملقاً ورياءً ، ان لهم حقاً إلهياً بالسلطة المطلقة ، فمهما كانت القوانين التي ادّت الى تنصيبهم والتي بحسبها يحكمون ، ومهما كانت الظروف التي تقلدوا السلطة فيها ، ومهما كانت التعهدات التي قطعوها على انفسهم بالايامين المغلظة والوعود القاطعة ، فهم قد جردوا البشر من حقهم بالحرية الطبيعية ؛ ولم يعرّضوا بذلك جميع المحكومين ، مـا وسعهم ذلك ، لأشنع انواع الظلم والطغيان وحسب ، بل نقضوا حقوق الملوك وزعزعوا عروشهم ، كما لو كان غرضهم شن الحرب على جميع اشكال الحكم وتقويض اسس المجتمع البشري . اذ ان الملوك انفسهم بحسب نظرية هؤلاء الناس قد ولدوا عبيداً ، باستثناء واحد منهم ، فهم عبيد اذن اوريث آدم الشرعي بحق الهي .

٤ — ينبغي لنـا اذن ان نصدق ظاهر كلامهم حينما يقولون اننا خلقنا جميعاً عبيداً وان لا مفر لنا من ذلك ، بل نحن باقون على هذه الحال . فقـد فتحنا اعيننا على الحياة والعبودية معاً ، ولسنا نستطيع التخلي عن

الواحدة ما لم نتخلَّ عن الاخرى . وانا لا اجد الكتاب المقدس او دليل العقل ينصّان على ذلك ، ومع هذا فهؤلاء الناس يريدون اقناعنا بأن العناية الالهية قد اخضعتنا لارادة الحاكم المطلقة ، وان ذلك هو وضع البشر الرائع الذي لم يفلحوا في الاحاطة بـه قبل اليوم . ومهما شجب السير روبرت فيلمر القول المناقض لرأيه لجدّته ، فانا ارى انـه من العسير عليه ان يجد عصراً غير هذا العصر وبلاداً غير هذه البلاد قـد اقرت الملكية « كحق إلهي » . وهو يعترف ان — « هايورد (Heyward) ، بلاكوود (Blackwood) ، باركلي (Barclay) ، وسواهم ممن اكدوا على حق الملوك من اكثر وجوهه ، لم يفطنوا قط لهذا الامر ، بل اقرّوا بالاجماع الحرية والمساواة الطبيعية بين البشر » .

٥ اترك للمؤرخين — أو لذاكرة معاصري سبثروب (Sibthrop) ومانورنغ (Manwering) - الاجابة على هـذه الاسئلة : — من هو اول من ابتكر هذه العقيدة وروّجها بيننا وما هي العواقب الوخيمة التي نجمت عنها ؟ فما غرضي هنا الا النظر فيما يقوله السير روبرت فيلمر الذي يعتبر اكثر الناس إيغالاً في بسط هذه العقيدة ، بـــل الذي بلغ بها مرتبة الكمال ، كما يزعم بعضهم .

فكل من يرغب ان يذيـع صيته (كما كانت اللغة الفرنسية شائعة في البلاط) انما اخذ عنه بلا فكر او رويّة هذا المنهاج السياسي المقتضب ، اعني ان البشر لم يولدوا احراراً ، لذلك يستحيل لهم ان ينعموا بحرية اختيار حكامهم او اشكال الحكم عندهم قط . فللملوك السلطة المطلقة القائمة على الحق الالهي ، لان العبيد يستحيل ان يكون لهم حق بالتعاقد او التعاهد . كان آدم حاكماً فرداً مطلقاً وتلك حال جميع الحكام بعده .

الفصل الثاني

السلطة الأبويّة والسلطة الملكيّة

٦ – يتلخص موقف السير روبرت فيلمر الرئيسي في « ان البشر ليسوا احراراً بالطبع » . وهذا هو الركن الذي ترتكز عليه الملكية المطلقة عنده وتنتصب شامخة بحيث تصبح سلطتها فوق كل سلطة ، تناطح برأسها السحاب (Caput inter nubila) وتحلّق فوق جميع الشؤون البشرية والدنيوية حتى يكاد الفكر ان لا يلحق بها وحتى لتعجز العهود والايامين التي تربط الاله غير المتناهي ان تربطها . ولكن اذا انهار هذا الركن انهار معه كل البنيان الذي يشيّده عليه وعادت الحكومات الى حالها الاولى ، اي اصبحت ثمرة طبيعية لاجتهاد البشر واتفاق كلمتهم (ἀνθρώπινη κτίσις)[١] ، وقد توسلوا الى الاتحاد في مجتمع بشري بالعقل .

وفي اثبات هذه النظرية الرئيسية يقول – « يولد البشر في ظلّ سلطة ابويهم » فهم ليسوا اذن احراراً . ويدعو سلطة الابوين هذه « السلطة الملكية » او « السلطة الابوية » او « حق الابوّة » . كنا نرجو ان يعمد ، في مطلع كتاب كهذا الكتاب الذي اراد سلطة الحكام وطاعة المحكومين ان ترتكز عليه ، الى اطلاعنا على ما هي هذه السلطة الابوية بوضوح ، وتعريفها دون الحدّ منها ، اذ يقول في بعض كتبه الاخرى انها « غير محدودة وغير قابلة للحدّ »[٢] . فكان عليه على الاقل ان يبسطها لنا حتى

---

(١) ومعناها : التأسيس البشري – المترجم .

(٢) « اما المنح والهبات التي تصدر عن الله او عن الطبيعة ، كما صدرت سلطة الاب ، فلا تستطيع سلطة بشرية دنيا ان تحدّ منها او تسن شريعة تنافيها » – Observations ، ص ١٥٨ .

نتمكن من ادراك المعنى التام لهذه « الابوّة » او « السلطة الابوية » كلما عثرنا عليها في مؤلفاته . ذلك ما كنت ارجو ان اجده في الفصل الاول من كتاب « الاب الحاكم » (Patriarcha) . ولكني[١] وجدت عوضاً عن ذلك انه يبدأ اولاً بالانحناء عرضاً امام سرّ السلطة المهيب (Arcana imperii) ثم يقدّم احتراماته ثانياً « لحقوق هـــذه الامة وسواها من الامم وحرياتها جميعاً » ، التي ما يلبث ان يدحضها ويلغيها ، وينحني ثالثاً امام هؤلاء العلماء الذين لم ينفذوا الى غور هذه المسألة كما نفذ هو ، وعندها يقع على بلارمين (Bellarmine)[٢] ، وعلى اثر الانتصار عليه يقرر « سلطته الابوية » تقريراً قاطعاً . ولما كان « بلارمين » قد ادين من فمه هو فالمعركة كانت فاصلة ، فلا حاجة الى معارك اخرى . ولكني لست ارى انه في المعركة تلك قد اثار المشكلة او اقام الدليل على رأيه ، بل اكتفى بسرد قصّة هذا الصنف الغريب من الاشباح المتسلّطة الذي يدعوه « الابوّة » والذي يتقلّد الحكم ويفوز بالسلطة المطلقة غير المحدودة ، كل من ظفر به ، على الوجه الذي يستصوبه المؤلف . وهو يؤكد لنا ان هذه الابوة ابتدأت بآدم واستمرت كأساس للأمن والنظام في العالم طيلة زمن شيوخ اسرائيل (Patriarchs) حتى الطوفان ، وخرجت بعدها من الفُلْك مـع نوح واولاده فنصّبت وايّدت جميع ملوك الارض حتى كان سبي الاسرائيليين في مصر ؛ وعندها اصاب هذه الابوّة التعيسة شيء من الضيم الى « ان بعث الله ، حين نصّب على الاسرائيليين الملوك ، حقّ الوراثة الاول القديم هذا واقرّه ثانية في الحكم الابوي » . ذلك اذن غرضه . وما يلبث بعدئذ ان يعمد الى الردّ على اعتراض ممكن والى حلّ مشكلة او اثنتين بنصف حجّة هي « اثبات حقّ السلطة الملكية الطبيعي » — وهكذا يختم الفصل الاول . وآمل ان

---

(١) « ينص الكتاب المقدس ان السلطة العليا في البدء تخص الأب دون اي تقييد » — Observations ، ص ٢٤٥ .

(٢) روبير بلارمين (١٥٤٢ — ١٦٢١) لاهوتي ايطالي يسوعي اشتهر بآرائه السياسية واللاهوتية . ومن اشهر مؤلفاته كتاب في « العقيـــدة المسيحية » (Doctrina Christiana) — المترجم .

لا يكون في تسمية نصف اقتباس نصف حجّة غضاضة ، لان الله يقول — « اكرم اباك وامك » اما مؤلفنا فيكتفي بنصف هذه الآية تاركاً « امك » وشأنها ، لانها ليست ذات غناء في تأييد غرضه . وسنعود الى هذه القضية بعدُ .

٧ — لا اخال مؤلفنا جاهلاً باساليب كتابة مقالات من هذا النوع او غافلاً عن القضية التي نحن بصددها هذه الغفلة حتى يرتكب نفس الخطأ الذي ينعاه على السيد هنتون (Hunton) في كتابه[١] « الفوضى الناشئة عن الملكية المختلطة » (Anarchy of a Mixed Monarchy) حيث يقول — « انني انتقد الكاتب اولاً لانه لم يعطنا تحديداً او وصفاً للملكية عامة ، لان اساليب البحث » كانت تقتضي ذلك بادىء بدء . فان هذه الاساليب تقتضي ايضاً ان يخبرنا السير روبرت ما هي هذه « الابوّة » او « السلطة الابوية » ، قبل ان يخبرنا فيمن تحلّ وقبل ان يسهب في حديثها هذا الاسهاب . ولكن لعلّ السير روبرت رأى ان هذه « السلطة الابوية » — اي سلطة الآباء على ابنائهم والملوك على رعاياهم ، (وهما عنده سلطة واحدة) ، — قد تبدو غريبة ومريعة للناظر ، مختلفة كل الاختلاف عما يتصوّره الابناء من امر آبائهم والرعايا من امر ملوكهم ، ان هو ناولنا الجرعة تلك كاملة في شكلها المريع الذي كان قد رسمه في خياله ؛ لذلك عمد الى مزجها (شأن الطبيب اليقظ الذي يريد المريض ان يتجرّع شراباً مرّاً او محرقاً) ، بمقدار من مزيج من شأنه ان يخفّف من مفعولها ، حتى يسهل تجرّع الاجزاء وقد انتشرت في الشراب الجديد ويقل التقزّز منها .

٨ — دعنا نتحرّ عن عرضه لهذه « السلطة الابوية » كما نجدها منبثّة في مواضع عدّة من مؤلفاته . يقول اولاً ان هذه السلطة ، لما كانت تخص آدم ، « فلم يكن لآدم وحده بل للشيوخ اللاّحقين ايضاً ، السلطة الملكية على اولادهم ، باسم الابوّة » . « وهذه السيادة على العالم كله التي كان ينعم بها آدم بأمر من الله ، فبات ينعم بها الشيوخ[٢] بحق وراثي متحدّر منه ،

(١) اي كتاب فيلمر — المترجم .
(٢) اي شيوخ اسرائيل — المترجم .

كانت تشبه في مداها واثرها السيادة المطلقة التي يتمتع بها اي ملك منذ بدء الخليقة » . « السلطة على ارواح العباد ، وعلى اعلان الحرب او اقرار السلم » . « فالملوك يرثون باسم الآباء صلاحية الحكم الاسمى » . « لما كانت السلطة الملكية منبثقة من الشريعة الالهية ، وليس ثمّة شريعة دنيا تحد منها ، فقد كان آدم سيد الجميع » . « لا يتقيّد ابو العائلة بشريعة سوى ارادته الخاصة » . « ان الملوك هم فوق القوانين في المرتبة » . « يصف صاموئيل باسهاب تام حكم الملوك المطلق » . « الملوك فوق الشرائع » . وعلى هذا الغرار نجد اقوالاً كثيرة يوردها مؤلفنا في كلمات بودان (Bodin)[١] ، « من الثابت ان الشرائع التي يسنها الملوك والامتيازات والهبات التي يخلعونها لا مفعول لها الا ابان حياتهم ، ما لم يقرّها الملك الذي يخلفهم تصريحاً او تلميحاً ، ولاسيا الامتيازات » . « اما سبب سن الملوك للشرائع فكان التالي : كان الملوك منهمكين بشؤون الحرب او مهام السياسة الاخرى ، فلم يكن بوسع كلّ امرىء المثول بين ايديهم لكي يطّلع على رغباتهم واغراضهم ، عندها أختُرعت القوانين بحكم الضرورة ، حتى يتمكن كل فرد ان يجد رغبة ملكية مثبتة في لوحات قوانينه » . « ينبغي ضرورة ان يكون الملك – في نظام الحكم الملكي – فوق القوانين » . « ان المملكة الكاملة هي التي يحكم الملك كل شيء فيها بحسب ارادته المحضة » . يستحيل ان تحدّ قوانين العرف او القوانين الوضعية من تلك السلطة الشاملة التي يتمتّع بها الملك ، بحق الابوّة » . « كان آدم أباً وملكاً وسيداً على اسرته ، وكان الابن والمحكوم والخادم والعبد شيئاً واحداً في البدء » . « فقد كان للاب حق التصرّف باولاده وخدمه وبيعهم ، لذلك نجد ان الخادم والخادمة كانا يُدرجان في مقتنيات الرجل وما له كالامتعة الاخرى ، في تعداد الامتعة الاول الذي يرد في الكتاب المقدس » . « كذلك وهب

---

(١) جان بودان (١٥٣٠ – ١٥٩٦) ، مؤلف كتاب « الجمهورية » وابو العلم السياسي الفرنسي الذي مهّد السبيل لآراء مونتسكيو السياسية والاجتماعية – المترجم .

الله الاب الحق او الحرية في التنازل عن سلطته على اولاده لمن شاء ، وهكذا نجد بيع الاولاد واهداءهم شائعَين لدى ابتداء الخليقة ، حين كان للرجل حق المُلْكية والارث على خدمه وسائر امواله ، سواء بسواء ، حتى شاع الخصي واتخاذ الخصيان في العصور القديمة » . « ليس القانون سوى الارادة المنبثقة ممّن يتمتع بسلطة الاب » . « لقد اراد الله ان تحلّ السيادة غير المحدودة في آدم ، وان تشمل جميع افعاله الارادية . وكذلك اراد ان يكون شأن كل من يتمتع بالسلطة العليا » .

٩ – لم أجد مناصاً من ازعاج القارىء وايراد هذه المقتطفات المختلفة من اقوال مؤلفنا لكي يتاح له الاطلاع على تأويله لهذه « السلطة الابويّة » – كما نجدها منثورة ذات اليمين وذات الشمال في مؤلفاته – والتي يزعم انها كانت حالّة في آدم فأصبحت حالّة في جميع الملوك بعده ، كحق شرعي .

« هذه السلطة الابوية » او « حق الابوّة » اذن هي عند مؤلفنا حق إلهي بالسيادة لا يمكن نقضه . يملك الاب او الملك بحسبها سلطة تامة مطلقة عسفية غير محدودة وغير قابلة للحد على ارواح اولاده او رعاياه وحرياتهم واملاكهم ، حتى انه ليستطيع انتزاع ممتلكاتهم وبيعهم في سوق الرقيق او خصيهم والتصرّف بهم كما يشاء ، ما داموا عبيداً له وما دام هو سيد كل شيء ومالكه ، وما دامت ارادته غير المحدودة هي سنتهم الكبرى .

١٠ – ولمّا كان مؤلفنا قد خصّ آدم بهذه السلطة الخطيرة وبنى على تلك الفرضيّة اسس الحكم وأسس سلطة الملوك كلها ، فقد كان طبيعياً ان يتوقع المرء منه ان يبرهن على هذا الامر بحجج جليّة واضحة تتفق مع خطورة الموضوع . اذ لما كان الناس قد فقدوا كل شيء فلعلهم يجدون في البراهين الدامغة على ضرورة عبوديّتهم ما يهدّىء من روعهم فينصاعون برفق لتلك السلطة المطلقة ، التي لحكامهم حق ممارستها في سياستهم لهم . والا فاي خير يرجو مؤلفنا ، او يزعم أنه يرجوه ، من تشييد بنيان هذه السلطة المطلقة سوى حضّ هؤلاء الحكام على التمادي في الغرور والغلواء اللذين طبعوا عليها ؟ ولشدّ ما ينمو هذان الغرور والغلواء ويزدادان من تلقاء ذاتها بازدياد السلطة

مهما كان نوعها . واي خير يرجو من اقناع اولئك الحكام الذين بلغوا مرتبة رفيعة (وان تكن محدودة) من السلطة ، بموافقة مواطنيهم ، بان لهم الحق بالاستيلاء من خلال الجزء الذي وُهبوه على الجزء الذي لم يوهَبوه ، فلهم اذن ان يفعلوا ما شاؤوا ما دام لهم الحق بتجاوز من عداهم ، وهكذا يتجرأون على فعل ما ليس لخيرهم او لخير الجمهور الذي عُهد اليهم به وكل ذلك يستتبع المعاطب الخطيرة لا محالة .

١١ ـ لما كانت سيادة آدم هي الاساس المكين الذي يبني عليه مؤلفنا الملكية المطلقة فقد كنت اتوقّع ان اراه يثبت في كتابه « الحكم الابوي » فرضيّته الرئيسية هذه ويؤيدها بالادلّة الدامغة التي تليق بعقيدة كبرى كهذه العقيدة ، وان اجد الاساس الذي ترتكز عليه القضيّة كلها قد دُعم بحجج كافية لتبرير الطمأنينة التي افترضت بها . ولكني لم اجد في ذلك الكتاب كله الا اليسير مما يفي بهذا الغرض ؛ فالمؤلف يفترض كل ذلك افتراضاً دون ان يقيم عليه دليلًا ، حتى كدت لا اصدق نفسي لدى قراءة هذا الكتاب بامعان ، عندما وجدت ذلك البنيان الشامخ قد شيّد على اساس افتراضي . وانه لمما يصعب تصديقه ان نراه يعمد ، في بحث يرمي الى دحض « مبدإ حرية الانسان الطبيعية الفاسدة » ، الى مجرّد افتراض « سلطة آدم » دون اقامة دليل على تلك « السلطة » : فهو يضع باطمئنان ان « آدم كان يتمتع بالسلطة الملكيّة » ، « بالسيادة والتحكم بارواح بنيه » ، « بالملكية الشاملة » ، « وبسلطة الحياة والموت المطلقة » . وهو يكثر من ترديد هذه الاقوال ؛ ولكن الغريب انني لا اجد في كل كتابه دليلًا مزعوماً واحداً في تأييد دعامة الحكم الكبرى عنده ، او شيئاً مما يحاكي الدليل الا هذه الكلمات : ـ « نجد في الوصايا العشر ، اثباتاً لان السلطة الملكية حق طبيعي ، أن الشريعة التي تقضي باطاعة الملوك تنصّ على ما يلي : (اكرم اباك) ، كأن السلطة كلها كانت حالّة في الاب اصلًا » . ولم لا اضيف ايضاً اننا نجد في « الوصايا العشر » ان الشريعة التي تأمر باطاعة الملكات تنصّ على ما يلي : (أكرم أمّك) كأن السلطة كانت حالّة اصلًا في الام ؟ فالحجة التي يوردها السير روبرت تصدق على كلا الابوين ، وسأعود الى هذه القضية في موضعها.

١٢ – اكتفي بالاشارة هنا الى ان هذا هو كل ما يقوله مؤلفنا في الفصل الاول او الفصول اللاحقة في التدليل على « سلطة آدم المطلقة » وهي مبدأه الاكبر ؛ ورغم ذلك فهو يستهل الفصل الثاني من كتابه ، كما لو كان قد اقامها على اساس ثابت ، بهذه الكلمات : – « بايراد هـذه الحجج المستمدّة من الكتاب المقدّس ... » . ولكن اين هي هذه الحجج والبراهين الدالّة على سلطة آدم اذا استثنينا « اكرم اباك » الواردة اعلاه ؟ لست ادري ! الا ان يكون قوله : – « في هذه العبارة نجـد اعترافاً صريحاً (أي عند بلارمين Bellarmine) ان الخالق جعل الانسان ملكاً على سلالته » ، هو بمثابة دليل او حجّة مستمدّة من الكتاب المقدس ، (او اي ضرب من ضروب الدليل شئت) ، مع انه يستنتج من ذلك ، باسلوب جديـد من الاستنتاج في الكلمات التي تعقب ذلك مباشرة : – « ان سلطة آدم الملكية ايضاً » قد اثبتت خير اثبات .

١٣ – اذا كان مؤلفنا قد اقام دليلاً آخر على « سلطة آدم الملكية » غير ترديده لهذه العبارة في ذلك الفصل او في اي موضع آخر من كتابه (وهو ما قد يعتبر حجّة عند بعضهم) ، فأنا ارغب الى اي كان ان يريني الموضع والصفحة كي اقتنع بخطإي واعترف بغفلتي عنه ، اما اذا لم يكن ثمة دليل من هذا النوع ، فاني ارجو هؤلاء الذين اسرفوا في اطراء هـذا الكتاب ان يتأملوا ملياً في الامر ، خشية ان يدفعوا بالجمهور الى الظن ان تعلقهم ذلك بالملكية ليس قائماً على المنطق او الحجة بل على اعتبار او مصلحة ما وانهم اذن لعازمون على التصفيق لكلّ مؤلف يكتب في تأييد هـذه العقيدة ، سيان أدعم ذلك بالحجة ام لا . ولكني آمل ان لا يتوقعوا ان يعتنق سواهم من العقلاء ، غـــير الملتزمين لمذهب ما ، عقيدتهم هذه ، ما دام داعيتهم الاكبر قد اوجز هذا الايجاز في البرهنة عليها في كتاب أُلّف خصيصاً في اثبات « سلطة آدم الملكية المطلقة » وفي دحض « حرية البشر الطبيعية » . ومن هذا الاقتضاب يمكننا ان نستنتج استنتاجاً طبيعياً انه لم يجد مزيداً من القول .

١٤ – ولكي لا آلو جهداً في الاطلاع على مذهب المؤلف بجمله راجعت

« ملاحظاته على ارسطو[1] » وهوبس ، الخ » لارى اذا كان قد اورد في مناقشاته مع سواه بعض الحجج في تأييد مذهبه المحبب هذا حول « سلطة آدم » ، ما دام في كتابه عن « سلطة الملوك الطبيعية » قد ضنّ بها هذا الضنّ . واعتقد انه في « ملاحظاته على كتاب هوبس « التنين » : (Leviathan) قد لخص جميع الحجج التي يوردها في سائر كتبه في تأييد مذهبه . وها كم عبارته : « اذا كان الله قد خلق آدم وحده ، وصنع الامرأة من احـــد اضلاعه ، واذا كان الجنس البشري قـد تكاثر بالتناسل منهما فكان جزءاً منهما ، واذا كان الله قد خلع على آدم السلطان على المرأة وأولاده المتحدرين من صلبهما ، وعلى الارض ايضاً كي يسخّرها لارادته ، وعلى المخلوقات التي تدبّ عليها حتى لا يتاح لاي امرىء ان يطالب بشيء ما او يتمتع بشيء ما ، ما دام آدم حيّاً الا على سبيل الهبة او التخصيص او الاذن المنبثق منه ، فإنني اعجب ... الخ » . هذا هو مجمل الحجج على « سلطة آدم » ودحض « الحرية الطبيعية » التي اجدها في ثنايا كتبه الاخرى : خلـْق الله آدم والسلطان الذي وهبه اياه على حواء والسلطان الذي كان ينعم بـــه كأب على اولاده — وسأعالج كل هذا بالتفصيل .

---

(١) « Observations on Hobs etc. », « Observations on Aristotle »
وهما كتابان من كتب فيلمر سبقت الاشارة الى اولهما — المترجم .

الفصل الثالث

حق آدم بالسيادة عن طريق خلق الله له

١٥ – يخبرنا السير روبرت في مقدمة « ملاحظاته على سياسة ارسطو » ما يلي : « لا يمكن افتراض حرية البشر الطبيعية الا اذا انكرنا خلق الله لآدم »، ولكني لست افهم كيف يكسب الخلق – وهو لا يعدو كونه تقبّل الوجود مباشرة من الله القدير – السيادة على اي شيء؛ ولست افهم، بناء عليه، كيف يتضمّن « افتراض الحرية الطبيعية انكاراً لخلق آدم ». وانني لأكون سعيداً لو تفضّل اي كان بشرحها، ما دام مؤلفنا لم يسخ علينا بهذه الصنيعة، فأنا لا اجد اي صعوبة في افتراض « حرية البشر » رغم انني لم اشكّ يوماً « بخلق آدم ». فقد خلقه الله او ابدعه بمحض قدرته دون وساطة الابوين لا عن سلف من نوعه ينجبه، عندما اراد الله ذلك. وكذلك خلق الاسد ملك الوحوش قبله بقدرته الخلاقة. ولو كان مجرّد الوجود عن تلك القدرة وعلى ذلك الوجه يخلع على صاحبه السلطة من تلقاء ذاته، لكان للأسد، بناء على هذه الحجة، حق مثل حق آدم في السلطة، بل اعرق منه. يجيب مؤلفنا على ذلك : « لا، لان آدم اكتسب هذا الحق بتنصيب من الله » كما يقول في موضع آخر. اذن فالخلق وحده لم يكسبه السلطان، فبوسعنا ان نقرّ حرية البشر اذن دون « ان ننكر خلق آدم » – ما دام قد نصّبه الله تنصيباً.

١٦ – ولكن دعنا نرَ كيف يوفق المؤلف بين « الخلق » وبين « التنصيب ». يقول السير روبرت : – « ان آدم اصبح ملكاً على العالم على اثر خلقه، بتنصيب من الله، رغم انه لم يكن له رعية يقوم عليها. ومع انه يستحيل قيام حكومة فعلية قبل وجود الرعيّة، فقد كان من حق آدم الطبيعي ان

يكون حاكماً على سلالته . فكان آدم اذن ملكاً منذ خُلق بالملَكة ان لم يكن بالفعل » . تمنيت لو اخبرنا هنا ماذا يعني « بتنصيب الله » . لان كل ما تدبره العناية الالهية وتقرّه سنّة الطبيعة او ينص عليه الوحي يصح ان يوصف بانه من « تنصيب الله او توقيفه » . ولا اخال انه يعني به التنصيب او التعيين بالمعنى الاول – اي بتدبير العناية ، لان ذلك يستلزم ان آدم كان ملكاً بالفعل « على اثر خلقه » ، اذ « كان لآدم الحق الطبيعي ان يكون حاكماً على سلالته » . لكن كان يمتنع ان تنصّبه العناية حاكماً للعالم بالفعل ، ولم يكن ثمة حكومة بالفعل او رعايا لكي تحكم بعد ، كما يعترف مؤلفنا .

كذلك يعني مؤلفنا بالعبارة « ملك العالم » عدّة اشياء . فهو يعني بها احياناً مالك العالم كله ، باستثناء سائر البشر ، كما يفعل في الصفحة ذاتها من المقدّمة التي اشرت اليها اعلاه . فهو يقول : « لما كان آدم قد أُمر ان يتكاثر ويملأ الارض وأن يستعمرها ، وكان قد أُعطِي السلطان على جميع المخلوقات ، فقد كان من جرّاء ذلك ملكاً على العالم كله . فلم يكن لاي عضو من سلالته حق امتلاك شيء ما الا بمنحة منه او باذنه او بالوراثة عنه » . دعنا نفهم بلفظة ملك « اذن مالك العالم » ، « وبتنصيب الله » هبة الله الفعلية ومنحته الموحى بها التي خلعها على آدم (سفر التكوين ١ – ٢٨) ، كما يفعل السير روبرت نفسه في الموضع المقابل ، وعندها تصبح حجته ما يلي : « ما ان خلق الله آدم حتى اصبح مالكاً للعالم ، بمنحة الهبة ، لانه كان له الحق الطبيعي بان يكون حاكماً على سلالته » .

وهذه الحجة تنطوي على خطأين ظاهرين . اولاً ، ليس صحيحاً ان الله اسبغ على آدم تلك الهبة على اثر خلقه له ، اذ من الواضح ان النطق بها لم يسبق خلقه حواء ، رغم ان الاشارة اليها ترد في الآية ، بعد خلق آدم مباشرة .

فكيف كان يمكنه ان يكون « ملكاً بالتنصيب حال خلقه » ، ولا سيما وهو يدعو قول الله لحواء (تكوين ٣ – ١٦) – ما لم اخطىء فهم قصده – « هبة الحكم الاصلية » ، وهي لم تقع اليه الا بعد الخطيئة ، حين

كان الزمان قد تراخى به وكانت حاله قد تبدّلت كل التبدّل ، منذ خلقه الاول ، فلست ارى كيف يمكن لمؤلفنا ان يقول : « ان آدم ما ان خُلق ، حتى اصبح ملكاً على العالم بتنصيب من الله » — بهذا المعنى الاول . ثانياً ، ان صح ان الله « نصّب آدم ملكاً على العالم حال خلقه له » بمنحة فعلية ، فالعلة التي يوردها هنا في تأييد ذلك لا تثبته قط ، ومن الخطأ في الاستنتاج ان نضع ان الله بمنحة فعلية قد نصّب آدم « ملكاً على العالم ، لانه كان من حقه الطبيعي ان يكون حاكماً على سلالته » . اذ لما كان الله قد وهبه حق الحكم الطبيعي ، فلم يعد له حاجة الى هبة فعليّة جديدة ، ولن تقوم تلك الحجة دليلًا على تلك الهبة ، على كل حال .

١٧ — ومن ناحية اخرى ، لن يستقيم الامر كثيراً اذا عنينا « بتنصيب الله » سنّة الطبيعة (وهو تعبير غريب في هذا الموضع) و « بملك العالم » حاكم البشرية الاعظم . لان الجملة التي نحن بصددها تصبح عندها ما يلي : « ما ان خُلِق آدم حتى اصبح حاكماً على البشر ، بحكم سنة الطبيعة ، لانه كان من حق آدم الطبيعي ان يصبح حاكماً على سلالته » — ومعنى ذلك ما يلي : كان آدم حاكماً بحكم حق طبيعي لانـه كان حاكماً بحكم حق طبيعي . ولكن لو سلمنا ان لرجل ما « حقاً طبيعياً ان يكون حاكماً » على اولاده ، فلم يكن بوسع آدم ان يكون « ملكاً على اثر خلقه » ؛ فما دام هذا الحق الطبيعي قائماً على كونه ابـاً لهم ، فكيف يمكن اسناد « حق طبيعي بالحكم » الى آدم قبل ان يصبح اباً ويكتسب بذلك هذا الحق ؟ وهو عندي امر يصعب ادراكه ، الا ان يريده مؤلفنا ان يكون اباً قبل ان اصبح اباً وان يملك هذا الحق قبل ان يملكه .

١٨ — يجيب مؤلفنا على هذا الاعتراض المتوقع جواباً منطقياً تاماً هو : « كان حاكماً بالملكة لا بالفعل » وذلك نموذج طريف من الحكم يبيت صاحبه بحسبه حاكماً « دون حكومة واباً دون ابناء وملكاً دون رعايا » . وهكذا يبيت السير روبرت ، قبل تأليف كتابه ، مؤلفاً — ليس « بالفعل » طبعاً بل « بالملكة » . اذ ما ان نشر كتابه حتى اصبح له « حق طبيعي »

في ان يكون مؤلفنا ، كما كان لآدم حق طبيعي في « ان يكون حاكماً لاولاده » بعد مولدهم . واذا كان هذا اللقب « ملك العالم » المطلق « بالملكة لا بالفعل » مما يفي بالغرض ، فأنا لا اغبط ايّاً من اصدقاء السير روبرت ان هو تكرّم بخلعه عليه . الا ان هذه العبارة « بالفعل » و « بالملكة » ان دلّت على شيء سوى مهارة مؤلفنا وفذلكته ، فلن تفي بغرضه هنا . فالمسألة هنا ليست مسألة ممارسة آدم للحكم الفعلي ، بل مسألة حقّه الفعلي في ان يكون حاكماً . « فالحكم كان حقاً من حقوق آدم الطبيعية » — كما يقول مؤلفنا . ولكن ماذا يعني هذا الحق الطبيعي ؟ — حق الآباء على اولادهم الناتج عن انجابهم لهم[1] Generatione jus acquiritur parentibus in liberos — يجيب مؤلفنا اقتباساً عن « كروشيوس » (Grotius)[2] . فالحق اذن يعقب الانجاب وينجم عنه ، فيكون مؤدى هذا التعليل او التمييز عند مؤلفنا انه كان لآدم لدى خلقه حقاً « بالملكة لا بالفعل » ، وذلك يعني بكلام واضح انه لم يكن له حق فعلي قط .

١٩ — دعنا نتكلم بلغة اقرب متناولاً وابعد عن التحذلق . يمكننا ان نقول : « انه كان بامكان آدم ان يصبح حاكماً ، اذ كان من الممكن ان ينجب اولاداً وبذلك يكتسب هذا الحق الطبيعي ، مهما كانت ماهيته ، في ان يحكمهم بناء « على انجابه لهم » . ولكن اي صلة بين هذا وبين « خلق آدم » حتى يقول المؤلف : « ما ان خُلِق حتى اصبح ملكاً للعالم » ، فكأننا قلنا قياساً على ذلك ، انه ما ان ولد نوح حتى اصبح ملكاً للعالم ، اذ كان ممكناً ان يبقى حياً بعد زوال جميع البشر الا سلالته (ما دام الامكان عند مؤلفنا كافياً لجعل المرء ملكاً — اي ملكاً بالملكة) . اعترف انني لست ارى العلاقة الضرورية بين خلق آدم وحقه بالحكم ، حتى يمتنع « افتراض حريّة البشر الطبيعية الا بانكار خلق آدم » ، ولست افهم كيف يمكن

---

(١) « اي يكتسب الآباء حق (السيادة) على اولادهم بانجابهم لهم » — المترجم .

(٢) Hugo Grotius (١٥٨٣–١٦٤٦) ، ابو القانون الدولي ومؤلف كتاب « قانون الحرب والسلام » ، (De jure belli et pacis) — المترجم .

تركيب هذه الكلمات : « بالتنصيب ... الخ » – كيفما اوّلناها – بحيث تفيد معنىً معقولاً ، وكيف تدعم هذه القضية التي ينتهي المؤلّف اليها على الاقل – اعني : « كان آدم ملكاً مذ خلق » اي ملكاً « بالملكة لا بالفعل » – كما يضيف مؤلّفنا – وبكلام آخر : لم يكن بالفعل ملكاً على الاطلاق .

٢٠ – اخشى ان اكون قد ارهقت القارىء بالاسهاب في التعليق على هذه الفقرة ، فوق ما تستحق اي حجّة واردة فيها . ولكني قد اضطررت الى ذلك من جرّاء اسلوب الكاتب نفسه ؛ فهو قد حشد عدداً من الافتراضات معاً على وجه عام ومريب ، بلغ من التشويش والغموض حداً يستحيل معه ابراز اخطائه دون الفحص عن المعاني المختلفة لعباراته ، والتحقّق من المعنى الذي يمكن استفادته منها مجتمعة ، ومن مبلغ الحقيقة التي تنطوي عليها . اذ كيف يمكن ان يناقش المرء رأيه الوارد في هذه الفقرة في « ان آدم كان ملكاً مذ خلق » ، دون ان يفحص عمـا اذا كان ينبغي ان تؤوّل العبارة « مذ خلق » ، بحيث تعني ابتداء حكمه ، وهو تأويل ممكن ، كما يستدلّ من العبارة الآنفة الذكر « ما ان خلق آدم حتى اصبح ملكاً » ، او بحيث تعني علّة ملكه اذ يقول : « ان خلق الانسان جعله ملكاً على سلالته » ؟ ثمّ كيف يمكن ان نقرر انه ملك على ذلك الوجه قبل ان نتساءل ما اذا كانت لفظة ملك تعني « ملكاً للعالم بالتنصيب » كما تدلّ الكلمات الواردة في مستهلّ هذه الفقرة ، بناءً على « سلطته الخاصة » التي خلعها الله عليه ؛ او ملكاً بناء على سلطته الابويّة على اولاده التي « كانت من حقوقه الطبيعيّة » بالطبع – اي : مـا اذا كانت لفظة الملك يجب ان تؤوّل على هذين الوجهين او على احدهما او على وجه آخر هو التالي : ان خلق آدم كان علّة كونه ملكاً على وجه يختلف عن الوجهين السابقين ؟ لان هذه الدعوى ان « آدم كان ملكاً مذ خلق » ، وان كانت غــير صادقة ، فهي قد أُقحمت هنا كنتيجة لازمة عن الكلمات السابقة ، مع انها في الواقع ليست سوى دعوى صرف اضيفت الى دعاوى اخرى من النوع ذاته ، فتراءى لصاحبها انها اذا ركّبت وعرضت عرضاً مبهماً ومريباً ، تصبح ضرباً من الحِجاج ؛ مع انه ليس في الامر حِجاج ولا تسلسل منطقي –

وهو اسلوب مألوف جداً عند مؤلّفنا . أمّا وقد قدّمت للقارىء نموذجاً عنه هنا فسأمتنع عن العودة اليه بعد ، مهما استطعت . واني لكنت اتحاشاه لو لم اشأ ان اطلع العالم على التناقضات في المضمون وفي الافتراضات التي لا تقوم على دليل ، والتي كثيراً ما تظهر بمظهر البرهان الساطع والمعنى الجلي عندما يؤلف بينها في عبارات جيدة واسلوب جزل ، حتى ينظر فيها المرء بشيء من الامعان .

الفصل الرابع

حقّ آدم بالسّيادة على سبيل المنحة (تكوين ١-٢٨)

٢١ – اما وقد انتهينا من الفقرة السابقة التي استوقفتنا طويلاً من جرّاء التعقيد في العبارات الواردة فيها وغموض معناها، لا من جرّاء بلاغة الحجج والادلّة فيها، فلننتقل الان الى الدليل الثاني على سيادة آدم. يخبرنا المؤلّف – على حد قول مستر سلدن (Selden) – ان « آدم نُصِّب سيداً على المخلوقات كلّها بمنحة إلهية (تكوين ١ – ٢٨) لم تقتصر على السيادة الشخصية التي يرتفع حق اولاده معها ما لم تتجدّد المنحة » . فتأويل مستر سلدن هذا، كما يقول مؤلّفنا : « يتفق مع تاريخ الكتاب المقدّس والعقل الطبيعي » . وهو يقول في مقدّمة كتاب « ملاحظات على ارسطو » : « كانت حكومة العالم الاولى ملكيّة تكمن في آدم ابي البشر الذي امره الله ان يتناسل ويملأ الارض ويسخّرها واعطاه السلطان على جميع المخلوقات بحيث كان ملكاً على العالم كلّه . فلم يكن لأي من سلالته اذن الحق في امتلاك شيء الا بمنحة منه او باذنه او بالوراثة عنه . يقول صاحب المزامير : والارض اعطاها لبني الانسان، – مما يثبت ان الحق ناجم عن الابوّة » .

٢٢ – قبل ان انظر في هذا الدليل وفي النص الذي يقوم عليه، ينبغي لي ان انبّه القارىء الى ان مؤلّفنا يبتدىء على نحو وينتهي على نحو آخر، على طريقته المألوفة . فهو يبتدىء « بملكيّة آدم وسيادته الخاصة على سبيل المنحة الالهية » وينتهي بهذه النتيجة – « مما يثبت ان الحق ناجم عن الابوّة » .

٢٣ – ولكن دعنا ننظر في هذا الدليل . ان الآية تقول : « وباركهم الله وقال لهم اثمروا وتكاثروا واملأوا الارض واخضعوها وتسلّطوا على

أسماك البحر وطيور السماء وعلى كل حيوان يدبّ على الارض » (تكوين ١ — ٢٨)[1] .

فيستنتج المؤلّف من ذلك ان « آدم كان ملكاً على العالم كلّه لان الله قد وهبه السلطة على جميع المخلوقات في هذه الآية » . وهو قد يعني : إما ان الله قد اعطى آدم حق التملك او كما يدعوها مؤلّفنا « السلطة الخاصة » على الارض وعلى جميع المخلوقات الدنيا العجماء ، فكان اذن ملكاً من جرّاء ذلك . واما ان الله قد اعطاه سلطة الحكم على مخلوقات الارض جميعها وعلى اولاده فكان اذن ملكاً من جرّاء ذاك . اذ يمكننا ان نستنتج من عبارة مستر سلدن « جعل الله آدم سيداً على جميع المخلوقات » دون ابهام انه يعني حق الامتلاك هنا فقط ؛ ولذلك لا يشير الى مَلِكية آدم ادنى اشارة . اما مؤلّفنا فيقول : « كان آدم من جرّاء ذلك ملكاً للعالم » . وذلك يفيد انه كان الحاكم الاعظم على جميع البشر على الارض ، فكان آدم من جرّاء هذه المنحة حاكماً ضرورة . ولو عنى مؤلّفنا شيئاً آخر لكان بوسعه ان يقول بوضوح أوفى ان « آدم كان مالكاً للارض كلها من جرّاء ذلك » . الا انه يستميح عذرك في شأن هذه القضيّة فلا تتوقّع منه كلاماً واضحاً جلياً ما دام هذا الكلام مما لا يفي بغرضه او بغرض مستر سلدن وامثالهما دائماً .

٢٤ — سأبين اذن في نقض رأي مؤلّفنا ان « آدم كان ملكاً على العالم كله » المبني على الآية المشار اليها ما يلي :

اولاً — لم يعط الله آدم سلطة مباشرة على البشر وعلى اولاده وعلى ابناء جنسه في هذه المنحة (تكوين ١ — ٢٨) ، لذلك فهو لم يجعله حاكماً او « ملكاً » بحسب هذا الميثاق .

---

(١) لاسباب بيانية ، لم اتقيّد دائماً بالترجمات العربية المتداولة لاسفار العهدين القديم والجديد من الكتاب المقدس — المترجم .

ثانياً — لم يعطه الله ايضاً « السيادة الخاصة » على المخلوقات الدنيا بحسب هذه المنحة ، بل حقاً مشتركاً مع سائر البشر ، فهو لم يكن اذن « ملكاً » من جرّاء حق الامتلاك الذي اعطي له .

٢٥ — اولاً — يتبيّن ان هذه المنحة (تكوين ١ — ٢٨) لم تسوّغ لآدم حق التسلّط على البشر من التأمّل في الفاظها . اذ لما كانت جميع المنح لا تتضمن فوق ما تدلّ عليه الالفاظ الواردة فيها ، فلننظر اي هذه الالفاظ تشتمل على البشر او سلالة آدم . ويخيّل اليّ ان اقرب الالفاظ الى تأدية هذا الغرض هي التالية : « كل حيوان يدب » ، وهي في العبرانية חיה הרמשת اي bestiam reptantem باللاتينية ، التي يؤوّلها الكتاب المقدّس احسن تأويل . فبعد ان خلق الله الاسماك والطيور في اليوم الخامس خلق العجماوات التي تدب على اليابسة في مطلع اليوم السادس كما يصفها في هذه الكلمات : « ولتخرج الارض المخلوقات الحيّة ، كل بحسب نوعه ، الماشية والزحافات وبهائم الارض ، كل بحسب نوعه » ، وبعد ذلك « وجعل الله بهائم الارض كلاًّ بحسب نوعه والمواشي بحسب نوعها والزحافات بحسب نوعها » . وهو يتكلم هنا في معرض ذكر خلق العجماوات عنها اولاً ، ويدعوها باسم عام هو « الحيوان او المخلوقات الحيّة » وبعد ذلك يقسمها الى ثلاث مراتب : ١ — المواشي او المخلوقات الأليفة « او التي يمكن ان تصبح اليفة ، وبذلك تكون ملكاً خاصاً للبشر . ٢ — חיה التي ترجمت في توراتنا « بالبهائم » وفي الترجمة اليونانية (السبعينية) θηρία, او « الحيوانات البريّة » . وهي اللفظة التي ترجمت في نصنا هذا « الحيوان » والتي نرى فيها هذا الميثاق الذي اعطي لآدم ، وهي ايضاً اللفظة ذاتها الواردة في (تكوين ٩ — ٢) حيث تجدّدت المنحة لنوح ، وهي قد ترجمت هناك ايضاً بـ« بهيمة » ٣ — اما المرتبة الثالثة فهي الزحافات التي تنطوي عليها كلمة הרמשת ، وهي اللفظة ذاتها الواردة هنا والتي ترجمت بـ «متحرّكة» ، وفي الآيات السابقة « الدابة » وفي الترجمة اليونانية في جميع المواضع ἑρπετά, الدبّابات . ويتّضح من ذلك ان الالفاظ التي نترجمها « بالحيوانات الدبابة » والتي اعطاها الله لآدم تعني هاتين المرتبتين من المخلوقات الارضيّة

في تاريخ الخليقة – اي الحيوانات البرية والدبّابات ، وهو ما يتّفق مع الترجمة اليونانية للعهد القديم .

٢٦ – لما خلق الله الحيوانات العجماء التي تنقسم الى ثلاثة اجناس بحسب مساكنها – اي « اسماك البحر وطيور السماء » – والحيوانات التي تدب على الارض ، التي تنقسم بدورها الى « المواشي والبهائم والدبابات » ، اخذ ينظر في خلـــق الانسان وفي السلطة التي يجب ان تؤول اليه على العالم الارضي وعندها يحصي الله سكان هذه الممالك الثلاث . الا انه يغفل عند ذكر المملكة الارضيّة ذكر المرتبة الثانية من المخلوقات اي البهائم . الا ان الآية تشير الى « اسماك البحر وطيور السماء » والمخلوقات الارضية في الالفاظ التي تدل على البهائم والدبابات ، رغم كونها قد ترجمت « بالحيوانات الدبابة » مسقطة المواشي ، – وذلك في الموضع الذي ينفّذ فيه الله رغبته ويعطي الانسان هذه السلطة . وكلا هذين الموضعين يدلان على شيء واحد ، رغم ان اللفظة التي تعني البهائم قد اسقطت في احدهما ، واللفظة التي تعني المواشي قد اسقطت في الآخر – ما دام الله قد نفّذ في موضع ما كان قد اعرب عن الرغبة في تنفيذه في موضع آخر . فيكون لدينا هنا عرض للوجه الذي جعلت الحيوانات الارضيّة العجماء بحسبه مسخّرة للانسان بحسب رغبة خالقها بعد ان خلقت واحصيت لدى خلقها في ثلاث مراتب مختلفة هي « المواشي » و « البهائم » و « الدبابات » . وليس في هذه الكلمات ما يدل قط على منح الله انساناً ما السلطة على اي انسان آخر او منح آدم السلطة على سلالته .

٢٧ – وذلك ما يتضح ايضاً من (تكوين ٩ – ٢) حيث يجدّد الله هذا الميثاق لنوح واولاده ويمنحهم السلطة على « طيور السماء » و « اسماك البحر » « والمخلوقات الارضية » التي يعبر عنها بلفظتي חיה و הרמש اي « البهائم والدبابات » – وهما اللفظتان اللتان ترجمتا في الآية التي نحن بصددها (تكوين ١ – ٢٨) بما يلي : « كل حيوان يدب على الارض » . ويستحيل ان تشمل هذه العبارة الانسان ، اذ ان المنحة هنا قـــد خلعت على نوح

واولاده الذين كانوا يؤلفون مجموع البشر الاحياء حينذاك ، لا على فريق منهم على الآخر . ويبدو ذلك بوضوح اشد من الالفاظ الواردة بعد ذلك مباشرة حيث يعطي الله الانسان «كل حيوان يدبّ» ، وهي نفس الالفاظ الواردة في الفصل الاول الآية ٢٨ ، لتكون طعاماً له . وبيّن من كل هذا ان هبة الله لآدم (فصل ١–٢٨) وتنصيبه وهبته ثانية لنوح واولاده تشير الى اليوم الخامس وصباح اليوم السادس ، ولا تحتوي الا على اثار الخليقة الوارد ذكرها في الآيات : عشرين حتى السادسة والعشرين من الاصحاح الاول . فهي تشتمل اذن على جميع اجناس الحيوانات العجماء على الكرة الارضية : البحر واليابسة معاً ، على الرغم من ان الالفاظ التي تشير اليها في معرض الحديث عن خلقها لا ترد جميعها في اي من الآيات التالية التي تنص على المنحة ، بل اسقط بعضها في واحدة والبعض الآخر في الاخرى . ومن كل ذلك يستدل بلا مراء انه يستحيل ان تشمل هذه المنحة الانسان وان تسند الى آدم السلطة على ابناء جنسه . فقد سردت كل المخلوقات الارضية العجماء لدى خلقها ودعيت ما يلي : «وحوش الارض» و «البهائم والدبابات» . ولكن الانسان لم يكن قد خُلِق بعد ، فلم يكن اذن معنياً بأي من هذه الاسماء . لذلك فنحن ان اخطأنا او اصبنا في فهم الالفاظ العبرانية ، فيستحيل القول ان الانسان مشار اليه في سيرة الخلق تلك ، او في الآيات التي تتلو مباشرة ، لاسيما ان اللفظة العبرانية רמש (التي قد يمكن أن تشير الى آدم في آية المنح (١ – ٢٨) اذا كان ثمة مثل هذه الاشارة قد استعملت بشكل واضح في مواضع اخرى للدلالة على نقيضه ، كما في الآيات (تكوين ٦ – ٢٠ ، ٧ – ١٤ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٨ – ١٧ ، ١٩) . واذا كان الله قد جعل البشر جميعاً عبيداً لآدم وورثائه ، حين قلده السلطة على كل حيوان يدب على الارض (١ – ٢٨) – كما يحلو لمؤلفنا ان يقول – فيخيّل اليّ انه كان بوسع السير روبرت ان يذهب الى ابعد من ذلك قليلًا في اقراره للسلطة الملكية ، ويثبت للملأ ان من حق الملوك ان يأكلوا رعاياهم ايضاً ، ما دام الله قد اعطى نوحاً واولاده (الاصحاح ٩ – ٢) الحق بأكل كل حيوان يدب ، كما اعطى آدم الحق بالتسلط عليها ، – فالالفاظ العبرانية في كلا الموضعين واحدة.

٢٨ – ان داود الذي يفترض أن يكون قد ادرك معنى المنحة الالهيّة الواردة في هذا النص وادرك كذلك «حق الملوك» – كما يدعوه اينسورث (Ainsworth) العـالم المنصف – ، ادراك مؤلفنـا في تعليقه على النص ، لا يجد فيه اي تقليد للسلطة الملكيّة ، في المزمور الثامن . وهاك عبارته : « جعلته (اي الانسان ، او ابن الانسان) دون الملائكة ، وسلّطته على اعمال يديك . جعلت كل شيء تحت قدميه ، الغنم والبقر جميعاً وبهائم البر ايضاً ، وطيور السماء وسمك البحر السالك في سبل الميـاه » . ومن يجد في هـذه الكلمات تفويضاً لامرىء بالتسلط على امرىء آخر ، لا تسلط الجنس البشري كله على المخلوقات الدنيا ، فهو يستحق في نظري ان يدرج في عداد الملوك بالملـكة الذين يقول بهم السير روبرت ، لندرة مثل هذا الاكتشاف . وآمـل ان يكون قد اتضح الآن ان الله الذي وهب آدم «السلطة على جميع المخلوقات التي تدب على الارض» لم يهبه السلطة الملكيّة على ابناء جنسه ، وسيتضح ذلك بعد في ما سيتلو .

٢٩ – (٢) ان ما يلزم عن هبة الله الواردة في الآية المذكورة (تكوين ١ : ٢٨) لم يقصر على آدم وحده باستثناء سائر البشر . فالسلطة التي خلعت عليه لم تكن سلطة فرديّة بل سلطة مشتركة مع سائر البشر . اما أن هذه الهبة لم تقصر على آدم وحده فيتضح من ألفـاظ الآية التي تشير الى اكثر من واحد ، لأنها ترد بصيغة الجمع : «فباركهم» الله وقال «لهم» : تسلّطوا . ثم ان الله يقول لآدم وحواء : تسلّطا ، ومن جراء ذلك – يقول مؤلفنا – بات آدم ملكاً للعالم . ولما كانت السلطة قد خلعت عليهما معاً وكانت الآية موجهة الى حواء ايضاً (حتى ان بعض المفسرين يرون صادقين ان هذه الكلمات لم ينطق بها قبل ان يصبح لآدم امرأة) ، أفلا ينبغي ان تكون هي سيدة العـالم مثلما هو سيده ؟ واذا قيل ان حواء نفسها سخّرت لآدم فيبدو انها لم تسخّر له الى حد ترتفع معه سلطتها على المخلوقات الدنيا وحقها بامتلاكها . اذ كيف يقال ان الله وهب اثنين هبة ما مشتركة بينا اراد واحداً منهما ان يتمتع بها وحسب ؟

٣٠ – ولكن قد يقال : ان حواء خلقت بعد ورود الآية . فليكن ذلك ، فأي فائدة يجني مؤلفنا من هذا القول ؟ الا تناقض الآية عند ذاك حجته مناقضة ابلغ وتثبت ان الله في هذه الهبة انما سخّر العالم للجنس البشري جملة لا لآدم بمفرده ؟ والضمير « هم » الوارد في الآية يشمل الجنس البشري لأنه من الثابت ان هذا الضمير لا يمكن ان يعود الى آدم وحده . ويتّضح من الآية السادسة والعشرين حيث يعلن الله رغبته في خلع هذه السلطة انه يعني انه سيخلق فصيلة من المخلوقات تتسلط على الفصائل الارضية الاخرى . وهاك الآية : « وقال الله لنخلق الانسان على صورتنا ومثالنا فيتسلّطون على سمك البحر ... الخ » . «فعليهم» اذن اراد ان يخلع هذه السلطة ولكن لمن يعود ضمير الجمع ؟ لا شك انه يعود الى الذين كان ينوي خلقهم على صورته ومثاله وهم افراد الجنس البشري . اما ان يقال ان الضمير « هم » يعود الى آدم وحده ، باستثناء سائر البشر الذين سيخلقون معه ، فما يناقض الكتاب والعقل معاً . ولا يستقيم معنى الآية ما لم نفترض ان لفظة «الانسان» في القسم الاول من الآية تعني نفس ما تعني لفظة « هم » في القسم الثاني . الا ان لفظة « الانسان » في الحال الاولى تفيد الجنس ، كما هو مألوف ، ولفظة « هم » افراد ذلك الجنس . ونجد العلّة في الآية نفسها ، فالله قد خلقه « على صورته ومثاله » ، اي جعله مخلوقاً عاقلاً قادراً على التسلّط . فكيفما اوّلنا صورة الله ، فلا شك ان خاصية العقل جزء منها يتصف به الجنس البشري جميعه ، ويتمكن به من التسلّط على المخلوقات الدنيا . لذلك يقول داود في المزمور الثامن المشار اليه اعلاه : « قد جعلته دون الملائكة بقدر ... وسلّطته على اعمال يديك » (مز ٨ : ٥ و٦) . وليس يشير الملك داود الى آدم هنا بل الى الانسان وابن الانسان : اي الجنس البشري .

٣١ – كذلك يتضح من حجة مؤلفنا المستمدة من المزامير ذاتها ان هذه الهبة التي خلعت على آدم انما خلعت عليه وعلى الجنس البشري كله . يقول صاحب المزامير : « والارض اعطاها لبني الانسان » مما يثبت ان الحق ينبثق من الابوة » – كما يقول مؤلفنا في المقدمة المشار اليها آنفاً .

فيا له من استنتاج غريب ! - (اعطى الله الارض لبني الانسان - : فالحق اذن منبثق من الابوة) . من المؤسف ان اللغة العبرانية لم تتسع لاستعمال عبارة « آباء الانسان » بدلاً من « بني الانسان » - في الاشارة الى البشر - كما يتاح لمؤلفنا اذ ذاك ان يستند الى منطوق العبارة في بناء هذا الحق على صفة الابوّة . اما ان نستنتج ان للابوّة حق امتلاك الارض ، لأن الله اعطى هذا الحق لبني الانسان فهو ضرب من الاستدلال خاص بمؤلفنا . وينبغي ان يكون للمرء رغبة اكيدة في تجاوز منطوق العبارة ومعناها حتى يتمكن من العثور عليه . ولكن المعنى اعسر وابعد عن غرض مؤلفنا . اذ غرضه - كما يضع في المقدمة ، هو اثبات ملكيّة آدم ، وهاك اسلوبه في الحوار : اعطى الله الارض لبني الانسان ، فبات آدم اذن ملكاً للعالم . وانني لأتحدى اي امرىء كان ان يستنتج نتيجة مضحكة كهذه النتيجة البالغة غاية الغرابة التي تستحيل ان ترتفع عنها صفة البطلان الجلية ما لم يثبت ان « بني الانسان » لا تعني سوى آدم وحده الذي لم يكن له اب . ومهما كان من اقوال مؤلفنا ، فالكتاب المقدس ليس هذراً .

٣٢ - في الصفحة التالية يعمل مؤلفنا على انكار الشركة التي منحها الله لنوح واولاده في الآية المقابلة (تكوين ٩ : ١ و٢ و٣) لكي يثبت حق الامتلاك لآدم وحقه بالسيادة الخاصة . وهو يفعل ذلك من وجهين :

اولاً : يريد السير روبرت ان يقنعنا ان ما أسبغ على نوح في الآية لم يسبغ على اولاده بالاشتراك معه ، خلافاً لنص الكتاب المقدس الصريح . وهاك ما يقوله : « اما الشركة العامة بين نوح واولاده التي يريد المستر سلدن (Selden) ان تسبغ عليهم (تكوين ٩ : ٢) فالنص لا يؤيدها قط » . ولكن يصعب تصوّر نوع التأييد الذي يريده مؤلفنا ، ما دامت ألفاظ الكتاب الصريحة الواضحة التي لا تحتمل تأويلاً آخر لا تقنعه ، وهو يزعم بعدُ انه يبني حججه كلها على الكتاب المقدس . فالآية تقول : « وبارك الله نوحاً وبنيه وقال لهم » - اي قال « له » ، بحسب تأويل مؤلفنا ، فهو

يقول : « ومع ان الاشارة في هذه البركة الى نوح وبنيه ، الا انه ينبغي ان يفهم منها شيء من « التبعيّة » (Subordination) او التعاقب في البركة » . والحق ان ما ينبغي ان يُفهم ، عند مؤلفنا ، هو ما يتفق مع غرضه خير اتفاق . امّا ما ينبغي ان يفهم عند سواه فهو ما يتفق مع مدلول (الالفاظ) الواضح ومن معنى الآية الجلي . وعندها لا يفهم « التبعيّة » و «التعاقب» في منحة الهبّة لم يشر فيها الله اليها ، ولم يقيّدها بأي قيد . ولكن لدى مؤلفنا ادلة على ضرورة فهمها على هذا الوجه . فهو يقول في العبارة اللاحقة : « ان البركة تتحقق اذا تمتع الابناء بسلطة فردية ، اما في ظلّ سلطة ابيهم او بعده » . ومعنى ذلك ان المنحة التي تنطوي على حق مشترك صريح في الزمان الحاضر ينبغي ان يفهم منها تبعيّة او تعاقب — رغم كون الآية تقول : « اليكم قد دفعت »[1] ، لأنه قد يمكن التمتع بها على سبيل التبعيّة او الوراثة ، وذلك يشبه قولنا ان حقاً أُريد تمتع صاحبه به الآن ينبغي ان يفهم منه انه قد يكتب له ان يتمتع به بالتالي : اي عندما يتحدّر اليه هذا الحق بالوراثة . فاذا كانت المنحة حقاً مشتركاً للأب وبنيه وكان الاب من الرفق بهم بحيث يأذن لهم بمشاركته فيه ، فلنا ان نستنتج ان كلا الفريقين بمنزلة الآخر ، بالنسبة الى التمتع بهذا الحق . ولا يصح ان يقال قط ان ما تصرح به الآية من حق فعلي مشترك يجب ان يفهم منه حق وراثي لاحق . وخلاصة استدلاله تنحصر في ما يلي : لم يسخّر الله العالم لابناء نوح بالاشتراك مع ابيهم ، لأنه كان من الممكن لهم ان يتمتعوا بتلك النعمة في ظله او على اثره — فما أبلغه من استدلال مناقض لصريح الكتاب المقدس . فلا ينبغي ان نصغي الى ما يقوله الله نفسه عندما يقول شيئاً لا يتفق مع فرضيات السير روبرت !

٣٣ — وواضح عندنا ان جزءاً من البركة هذه التي يريدها مؤلفنا على سبيل التعاقب يقع الى بني نوح لا لنوح نفسه ، مهما حرص على تجريدهم منها .

---

(١) تكوين ٩ : ٢ — « ولتكن خشيتكم ورهبتكم على كل حيوانات الارض وكل طيور السماء مع كل ما يدبّ على الارض وكل اسماك البحر قد دفعت اليكم » (او كما في الترجمة الى ايديكم) .

والله يقول في معرض هذه البركة : « اثمروا وتكاثروا واملأوا الارض » . وهذا القول كما يبدو من الآية اللاحقة لا يمتّ الى نوح نفسه قط ، لاننا لا نجد ذكراً لبنين له بعد الطوفان ولم يرد ذكر لهم في الفصل التالي حيث يرد ذكر مواليد نوح . وهكذا لم تكن هذه البركة المتوارثة لتتحقق الا بعد ٣٥٠ سنة ، وكان ينبغي ان يتأخر معها استيطان العالم ٣٥٠ سنة ، لكي ننقذ ملكية مؤلفنا الموهومة . لأنّ هذه الناحية من البركة الالهية لا يمكن ان يفهم منها التبعيّة ، الا ان يزعم مؤلفنا ان بني نوح مرغمون على استئذان والدهم بمضاجعة نسائهم . في هذه القضية وحدها نجد اقوال مؤلفنا متماسكة منطقياً ، فهو يحرصُ على ان يكون في العالم ملوك فوق حرصه على ان يكون فيه بشر . والواقع ان مفهومه للحكم ليس من شأنه ان يؤدي الى تعمير الارض . ولكي يتضح لنا الى اي حد تحقق الملكية المطلقة هذه البركة الالهية الكبرى والاصلية : « اثمروا وتكاثروا واملأوا الارض » التي تنطوي ايضاً على التقدم في ميدان العلم والفن ومرافق الحياة الاخرى ، يكفي ان ننظر الى تلك البلاد الواسعة الغنيّة التي تنعم اليوم بالحكم التركي والتي لم يعد فيها الثلث (بل قل الجزء من ثلاثين او الجزء من مائة في الكثير من اجزائها ان لم نقل في غالبها) من السكان الذين قطنوها سابقاً ، كما يتضح بيسر لكل من يقابل الروايات التي بين يدينا اليوم مع الروايات الواردة في التواريخ القديمة . ولكن كل هذا على الهامش ...

٣٤ — اما النواحي الاخرى من هذه البركة او المنحة فقد صيغت على شكل يقتضي معه ان نفهم منها انها تشير الى بني نوح ليس على سبيل التبعيّة او التعاقب ، بل على أوسع مدى وعلى سبيل المساواة بين نوح وبنيه . يقول الله : « ولتكن خشيتكم ورهبتكم على كل حيوانات الارض ... » .

أيقول قائل سوى مؤلفنا ان المخلوقات خشيت نوحاً ورهبته وحده دون اي من بنيه الا باذنه او حتى وفاته ؟ والكلمات التالية : « لقد دفع بها اليكم » — هل نفهم منها كما يريد مؤلفنا : اي اذا شاء والدكم ، او

سيدفع بها اليكم فيما بعد ؟ واذا كان هذا مؤدى الاستدلال من الكتاب المقدس فلست اعلم شيئاً يستحيل اثباته من الكتاب ، ولا افهم كيف يختلف ذلك عن التخمين او الوهم او كيف يمتاز عن آراء الفلاسفة والشعراء التي ينحي عليها مؤلفنا هذا الانحاء باللوم في مقدّمته .

٣٥ ـ الا ان مؤلفنا يتطرّق الى اثبات انه ينبغي ان تفهم على سبيل التبعية او التعاقب ، لأنه ليس محتملًا ان تكون السيادة الخاصة التي خلعها الله على آدم (او على بنيه من خلال عطائه او تعيينه او تنازله هو) قد ألغيت واحلّ محلّها شركة عامة بين نوح واولاده . كان نوح وريث الارض الوحيد ، فكيف يقال ان الله جرّده من حقه الطبيعي واختاره من بين البشر اجمعين ليكون مالكها الوحيد بالاشتراك مع بنيه ؟ » .

٣٦ ـ انّ اهواءنا التي لا تقوم على اساس من الرأي السليم لا تخوّلنا ان نؤوّل الكتاب المقدس خلافاً لمدلول الكلمات الواضح الصريح ، مهما غلونا في اعتبار تلك الأهواء محتملة . اسلّم انه ليس محتملًا ان تكون سيادة آدم الخاصة قد ألغيت هنا وان ذلك مستبعد جداً ، لأنه يستحيل اثبات تمتع آدم بهذه السيادة الخاصة . ولما كان المقصود من الآيات المقابلة في الكتاب المقدس مساعدتنا في الغالب على فهمها احسن فهم ، فما علينا الا مقابلة البركة التي اسبغها الله على نوح وبنيه بعد الطوفان بتلك التي اسبغها على آدم على اثر خلقه له ، (تكوين ١ : ٢٨) لكي نتحقق من ان الله لم يعط آدم سلطة خاصة من هذا النوع قط . اعترف انه من المحتمل ان نوحاً كان يتمتع بعد الطوفان بالصنعة نفسها وبالملكة والسلطة نفسها اللتين كانتا لآدم قبله . ولكن لما كانت السلطة الخاصة لا تتفق مع البركة او النعمة اللتين اسبغهما الله عليه وعلى بنيه بالاشتراك ، فذلك دليل قاطع على ان آدم لم يتمتع بشيء من ذلك ، ولا سيما اننا لا نجد في المنحة المشار اليها اي عبارة تدلّ عليها او تؤيدها . وعند ذلك ليحكم القارىء نفسه اذا كان هذا هو المعنى المقصود من الآية ، ما دمنا لا نجد في الموضع الاول كلمة واحدة تشير اليه (ناهيك بما اثبتناه اعلاه من ان الآية نفسها تثبت العكس) وما دام اللفظ والمعنى في الموضع الاخر يناقضانه .

٣٧ – الا ان مؤلفنا يقول : « كان نوح وريث العالم الوحيد . فكيف يظن ان الله يجرّده من حقه الطبيعي ? » ان الوريث في انكلترا يعني الابن الاكبر الذي يرث – بحسب القانون الانكليزي – جميع اراضي والده . فلقد كان يحسن بمؤلفنا ان يرينا اين نصّب الله « وريثاً للعالم » كهذا ، ويرينا ايضاً كيف « جرّده الله من حقه الطبيعي » او اي ضرر كان يلحق به لو اختار الله ان يعطي ابناءه الحق باستثمار جزء من الارض لكي يعيلوا انفسهم وعائلاتهم ، وقد كانت البسيطة عندها فوق ما كانوا يستطيعون استثماره مجتمعين ، ناهيك بنوح وحده ، وكانت ممتلكات الواحد لا تبطل ممتلكات الآخر او تحدّ منها .

٣٨ – من المحتمل ان مؤلفنا شعر انه لن يوفّق الى اقناع قرّائه بما يتعارض مع دليل العقل ، وانهم لا بد ماضون في تصديقهم لعبارة الكتاب المقدّس الصريحة ، ثقة منهم ان المنحة السالفة تستهدف نوحاً وبنيه معاً ، رغم ما قد يذهب اليه المؤلف من وجوه الظن . لذلك نراه يلمع من طرف خفي الى ان المنحة التي خلعت على نوح لم تتضمّن حق التملّك او السلطة ، اذ لا يرد في الآية المذكورة اشارة الى تسخير الارض واخضاع المخلوقات : حتى ان الارض لم تذكر مرة واحدة في الآية . « لذلك – يقول مؤلفنا – ثمة اختلاف هام بين هاتين الآيتين . فالآية الاولى تعطي آدم حق التسلط على الارض والمخلوقات جميعاً ، والثانية تجيز لنوح اتخاذ الحيوانات طعاماً له . فليس هنا تعديل او حدّ من حقه في تملّك جميع الاشياء بل افاضة في رزقه » . وهكذا فعند مؤلفنا ان كل ما قيل لنوح وبنيه لم يسبغ عليهم حق التسلّط او التملّك بل افاض في رزقه (اي رزقهم عندي) ما دام الله يقول : « لكم قد اعطيت » مع ان مؤلفنا يقول ، رزقه ، كأنّ بني نوح كانوا مرغمين على الصيام طيلة حياة والدهم ، كما يبدو من قول السير روبرت .

٣٩ – قد يُتَّهم اي امرىء غير مؤلفنا بالهوى الشديد لعجزه عن ان يرى في كل هذه البركة المخلوعة على نوح وبنيه سوى افاضة في الرزق . اما التسلط الذي يحسب مؤلفنا انه حذف من الآية فاني ارى ان قول

الله : « ولتكن رهبتكم على كل بهيمة » انما يدل على السلطة او السيادة على الحيوانات التي اختصّهم بهـــا كل الدلالة . لأن ما اعطي لادم من السلطة على الحيوانات الدنيا يكاد ينحصر في هذه الرهبة او الخشية ، عنده ، بحيث لم يكن يجرؤ - رغم كونه ملكاً مطلقاً - على اشباع نهمه من قطاة او ارنب ، بل كان يشارك الحيوانات في اكل الاعشاب - كما يتضح من تكوين ١ : ٢ ، ٩ ، ٣٠ - . ومن الواضح في الاية الاخرى ان حق التملّك لم يخلع على نوح وبنيه بصورة واضحة في تلك البركة وحسب ، بـل الى حد ابعد من الحق الذي خلع عـلى آدم من قبله ، - يقول الله لنوح وبنيه : « لقد دفعت بها اليكم » . فاذا لم تدل هذه الكلمات على حق التملك الفعلي فمن الصعب العثور على كلمات تدل على ذلك دلالة واضحة ، ما دمنا لا نجد سبيلًا ايسر وآكد للدلالة على تملّك امرىء لشيء ما من القول : « لقد دفع به اليه » . ولـكي يثبت الله انه اعطـاهم اقصى حقوق التملّك التي تتسنى لانسان : اي حق اتلاف الشيء باستهلاكه يقول : « كل دابّة حيّة تكون طعاماً لكم » . وهو حق لم يسبغ على آدم في الميثاق الاول . ويدعو مؤلفنا ذلك « حق التصرف بها من اجل مأكله ، وهو عبارة عن الافاضة في الرزق ، لا تغيّر في حق التملّك » . اما اي ضرب آخر من تملك المخلوقات يتاح للانسان فوق « حق التصرف بها » فمن الصعب ادراكه . وهكذا فاذا كانت البركة الاولى قد خلعت على آدم - كما يقول مؤلفنا - « السلطة على المخلوقات » والبركة الثانية خلعت على نوح وبنيه « حق التصرف بها » الذي لم يكن لآدم من قبلهم ، فواضح انهم اكتسبوا من جرّائهـا شيئاً لم يكن لآدم ، رغم سلطـانه - شيئاً يميل المرء الى اعتبـاره ملكاً اوسع . لأنه من الثابت ان امرءاً لا يستطيع تسخير العجماوات لاغراضه على الوجه الذي اسيغ لامرىء آخر ، لا يتمتع بالسلطة المطلقة حتى على الجزء البهيمي من المخلوقات وحق تملكه لها حق محدود وهزيل . لنفرض ان سلطاناً عظيماً يهيمن على بلد ما امر مؤلفنا ان يتسلّط على الارض وأعطاه السلطة على المخلوقات التي عليها ، ولكنه لم يأذن له ان يأخذ عجلًا او شاة من القطيع لكي يشبع جوعه ، فيخيّل اليّ انه كان يمتنع ، لا محالة ، عن اعتبار نفسه سيداً او مالكاً لتلك الارض او الماشية التي عليها

ويدرك عندهـا الفرق بين سلطة راعي الماشية وحق المالك الكامل . فلو كان ذلك شأن السير روبرت نفسه لرأى ، ولا شك ، ان ثمة تغييراً ، بل قل بسطاً لحق التملك ، وأن نوحاً واولاده اكتسبوا من جرّاء هذه المنحة ، ليس حق التملّك وحسب ، بل حقاً من حقوق تملّك المخلوقات لم يكن لآدم من قبل . لأنه مهما ساغ لانسان ان يكون له حق التملك على نصيبه الخاص من المخلوقات ، بالنسبة لاقرانه ، فحق الامتلاك الانساني للمخلوقات ـ بالنسبة الى الله خالق السموات والارض وسيد العالم ومالكه الاوحد ـ لا يعدو كونه «حق التصرف بهـا» الذي اجازه الله لهم . وهكذا فحق تملك الانسان قد يتغيّر او يبسط ـ كما نجد من امره هنا بعد الطوفان ، حيث اجيزت ضروب من التصرف به لم تكن جائزة قبل ذلك . ومن كل ذلك يتضح عندي انـه لم يكن لآدم او نوح «سلطة خاصة» او حق في امتلاك المخلوقات لم يكونا لخلفهما ، الذين يأخذون في الافتقار اليها تدريجياً ويتوصلون الى الانتفاع بها .

٤٠ ـ وهكذا فقد فحصنا عن دليل مؤلفنا على ان ملكية آدم تقوم على البركة الالهية المنصوص عليهـا (تكوين ١ : ٢٨) . وعندي انه يستحيل على اي قارىء نبيه ان يستخلص منها شيئاً سوى افضلية آدم على جميع اصناف المخلوقـات التي تقطن هذه المسكونة . وذلك لا يعني سوى منح الانسان (اي النوع البشري كله) ، وهو سيد ساكنيها الذي خلق على صورة الله ومثـاله ، السلطة على المخلوقات الاخرى . ويتضح ذلك من ألفاظ الآية وضوحاً تاماً ، حتى انه ليبدو لاي ناظر فيها ، ما عدا مؤلفنا ، انه يتعذّر عليه ان يثبت كيف تقلّد هذه الكلمات (التي يبدو من امرها انهـا تدل على العكس) آدم السلطة الملكية المطلقة على سائر البشر وحق امتلاك جميع المخلوقـات . ولعمري ، لقد كان ينبغي ان لا يكتفي في اثبات هذه القضية الخطيرة التي يبني عليها كل ما يتلو بسرد كلمات تناقض قوله في ظاهرهـا . واني اعترف انني لا اجد فيهـا ما يصحّ دليلًا على «ملكية آدم او سلطته الخاصة» بل على العكس . ولو لم اجد ان الرسول (بولس) لم يفطن لمثل سلطة آدم الخاصة هذه ، كما لم افطن لها انا ، حيث

يقول « ان الله قد اعطانا جميع الاشياء بسخاء لكي نتمتّع بها » ، لرثيت لحالي ولجمود ادراكي . ولو كانت كلها قد خلعت على الملك آدم وعلى الملوك ورثائه وخلفائه من بعده لما امكنه ان يقول ذلك . والحاصل انه شتان بين هذه الآية وبين الدلالة على كون آدم المالك الوحيد ، بل انه يمكن ان يقال انها على العكس دليل على شيوع جميع الاشياء بين بني آدم اصلًا – كما يبدو من هذه المنحة الالهية ومن سواها من آيات الكتاب المقدس ؛ فبطلت اذن ملكية آدم القائمة على سلطته الخاصة ما دام ليس لها دعامة اخرى تقوم عليها .

٤١ – ولكن لو سلّمنا جدلاً مع ذلك ، ان هذه الهبة الالهية قد جعلت آدم مالك الارض الاوحد ، فما صلة ذلك بسلطته ؟ وكيف يسبغ امتلاك الارض على امرىء ما حق التسلط على حياة امرىء آخر ؟ او كيف يكتسب المرء سلطة مطلقة على اقرانه حتى ولو ملك الارض كلها ؟ ان اقصى ما يمكن قوله هو ان مالك الارض كلها قد يمنع عن سائر البشر الطعام فيبيدهم جوعاً اذا شاء ، ما لم يقرّوا بسلطته او ينصاعوا لارادته . ولو صحّ ذلك لدلّ دلالة واضحة على ان مثل هذا الامتلاك مستحيل وان الله لم يهب مثل هذه السلطة الخاصة لاحد ، ما دام المنطق يقضي بان الله الذي امر البشر ان يزيدوا ويتكاثروا قد خلع عليهم لا محالة جميعاً حق الانتفاع بالمآكل والملابس وسائر مرافق الحياة الاخرى ، اي الخيرات التي بذلها لهم بسخاء ، ولم يجعلهم تحت رحمة امرىء واحد منوط به وحده بقاؤهم ، فبوسعه ان يفنيهم متى شاء ، – ولا سيما ان مثل هذا المرء ، الذي لا يمتاز عمن عداه قد تلجئه الحاجة او ضآلة المورد الى تسخيرهم لخدمته . ولينظر كل من يشك في ذلك الى الملكيات المطلقة في العالم فيرى بأم عينه ما يصيب مرافق الحياة وجمهور الشعب فيها .

٤٢ – ونحن على يقين ان الله لم يشأ الانسان ان يكون تحت رحمة اخيه الانسان يهلكه جوعاً اذا شاء . فرب البشر والاب السماوي ، اذ خلع على الانسان حق التمتع بنصيبه الخاص من حطام الدنيا ، انما خلع على اخيه الانسان ايضاً حق التمتع بما يفيض عنه من هذا الحطام وحرّم

عليه ان يمنع ذلك عنه عندما تمسّ حاجته اليه. وهكذا فليس لأي امرىء الحق بالتحكم بحياة امرىء آخر، من جراء تملكه للارض او لشيء من الحطام. لأنه من الاثم ان يدع الغني اخاه المحتاج يهلك دون ان يرفده بما رزقه الله. فاذا كانت العدالة تقضي بأن للمرء الحق بنتاج عمله الشريف وبممتلكات اجداده المشروعة التي آلت اليه، فالصدقة تقضي بأن له الحق بما يسدّ حاجاته الملحة من رزق سواه الفائض اذا لم يكن له سبيل آخر الى سدّ الرمق. ولا يجوز لأحد ان يتذرّع بضيق ذات يد اخيه لتسخيره لخدمته، بأن يمنع عنه المعونة التي يفرض الله عليه اسداءها لاخيه في شدته، ولا يجوز للقوي ان يستعبد الضعيف ويرغمه على طاعته مخيراً اياه بين العبودية والموت وهو مصلت مديته الى عنقه.

٤٣ — ولو افترضنا جدلاً ان من الناس من قد يسيء استعمال الخيرات التي قد اغدقها الله عليه بسخاء وان الانسان قد يبلغ هذا الحد من القسوة وغلاظة القلب، فلا يدل ذلك على ان امتلاك الارض حتى في تلك الحال تخوّل صاحبها التسلط على اخيه الانسان بل تخوّله التعاقد معه فقط. لان سلطة المالك الغني وخضوع المتسول المحتاج له لم تنشأ عن مِلْكية المالك بل عن رضى الرجل المعدم الذي يفضّل العبودية على الموت جوعاً[1] ولا يحق له اذن ان يطالب بسلطة عليه غير السلطة التي تواضعا عليها عند التعاقد على هذا الاساس. فالرجل الممتلئة اهراؤه ابان القحط او الممتلئة جيوبه او الراكب زورقاً في البحر او القادر على السباحة الخ يحق له ان يطالب بسلطة اعظم من سلطة المالك لما في العالم كله من الارض — ما دام بوسعه في اي من هذه الاحوال ان ينقذ مثل هذا المرء، الهالك لا محالة ما لم يمد اليه يد المساعدة. وهكذا يصبح كل شيء يمكننا ان نتذرع به للابقاء على حياة امرىء او على ما هو عزيز عليه، على حساب حريته، بحسب هذه القاعدة اساساً للتسلط عليه واستملاكه. ويتضح من كل هذا ان الله، رغم خلعه سلطة خاصة على آدم، لم يخلع عليه السيادة المطلقة. وقد اثبتنا مع ذلك اثباتاً قاطعاً ان الله لم يعطه حتى هذه السلطة الخاصة.

(١) نجد في هذه العبارة اشارة الى نظرية «لوك» في نشوء السلطة القائمة على التعاقد بين ابناء المجتمع الواحد التي يبسطها في المقالة الثانية — المترجم

الفصل الخامس

حقّ آدم بالسّيادة القائم على خضوع حوّاء له

٤٤ — اما الموضع الآخر من « الكتاب المقدس » الذي يبني عليه مؤلفنا ملكية آدم فهو تكوين ٣ : ١٦ : « وستكون شهوتك لبعلك وسيحكم عليك » فهو يقول : « نجد هنا اساس منحة الحكم الاولى » ، ويستنتج من ذلك في القسم التالي من الصفحة نفسها : « ان السلطة العليا تكمن في الابوة وتقتصر على شكل واحد من اشكال الحكم ، هو الملكية » . فمهما كانت المقومات فتلك النتيجة هي التي يخلص اليها دائماً ؛ وما ان ترد كلمة « الحكم » مرة واحدة في اي قرينة اتفق حتى يستنتج من ذلك ان « الملكية المطلقة » قد أقرّت « كحق إلهي » . ولو قرأ قارىء استنتاجات مؤلفنا من هذه الكلمات بامعان وتأمل ، الى جانب الشؤون الاخرى ، في عبارة « نسل آدم وسلالته » التي يقحمها في سياق الحديث ، للاقى بعض الصعوبة في ادراك معنى ما يقوله . ولكن دعنا نعزو ذلك الآن الى اسلوبه الخاص في الكتابة ، ونفحص عن مدلول الآية المشار اليها . تنطوي كلمات الآية تلك على لعنة الله للمرأة لانها كانت اسبق وأجرأ على عصيانه . فاذا تأملنا في الظرف الذي قال الله فيه هذه الكلمات لابوينا الاولين : حيث كان ينطق بدينونته وغضبه عليهما معاً لعصيانهما له ، صعب علينا افتراض ان الله قد اختار ذلك الوقت لخلع الحقوق والامتيازات على آدم ، وتقليده الكرامة والسلطة ورفعه الى مرتبة السلطة والملكية . ومع ان حواء التي اسعفته في التجربة وشاركته في الاثم كانت دونه ، فكان له التفوق عليها عرضاً ، كي يزداد عقابها ، — فقد كان له ايضاً حظ من الخطيئة ومن الاثم وانزل منزلة دون منزلتها ، كما ترى في الآيات التالية . وانه لمن العسير ان نتصور

الفصل الخامس

حق آدم بالسيادة القائم على خضوع حواء له

٤٤ – اما الموضع الآخر من « الكتاب المقدس » الذي يبني عليه مؤلفنا ملكية آدم فهو تكوين ٣ : ١٦ : « وستكون شهوتك لبعلك وسيحكم عليك » فهو يقول : « نجد هنا اساس منحة الحكم الاولى » ، ويستنتج من ذلك في القسم التالي من الصفحة نفسها : « ان السلطة العليا تكمن في الابوة وتقتصر على شكل واحد من اشكال الحكم ، هو الملكية » . فمهما كانت المقومات فتلك النتيجة هي التي يخلص اليها دائماً ؛ وما ان ترد كلمة «الحكم» مرة واحدة في اي قرينة اتفق حتى يستنتج من ذلك ان « الملكية المطلقة » قد أقرّت « كحق إلهي » . ولو قرأ قارىء استنتاجات مؤلفنا من هذه الكلمات بامعان وتأمل ، الى جانب الشؤون الاخرى ، في عبارة « نسل آدم وسلالته » التي يقحمها في سياق الحديث ، للاقى بعض الصعوبة في ادراك معنى ما يقوله . ولكن دعنا نعزو ذلك الآن الى اسلوبه الخاص في الكتابة ، ونفحص عن مدلول الآية المشار اليها . تنطوي كلمات الآية تلك على لعنة الله للمرأة لانها كانت اسبق وأجرأ على عصيانه . فاذا تأملنا في الظرف الذي قال الله فيه هذه الكلمات لابوينا الاولين : حيث كان ينطق بدينونته وغضبه عليهما معاً لعصيانهما له ، صعب علينا افتراض ان الله قد اختار ذلك الوقت لخلع الحقوق والامتيازات على آدم ، وتقليده الكرامة والسلطة ورفعه الى مرتبة السلطة والملكية . ومع ان حواء التي اسعفته في التجربة وشاركته في الاثم كانت دونه ، فكان له التفوق عليها عرضاً ، كي يزداد عقابها ، – فقد كان له ايضاً حظ من الخطيئة ومن الاثم وانزل منزلة دون منزلتها ، كما نرى في الآيات التالية . وانه لمن العسير ان نتصور

ان الله قد جعل من آدم ملكاً على البشرية جمعاء وكادحاً طيلة ايام عمره في آن واحد : اي طرده من جنة عدن « لكي يحرث الارض » ورفعه الى منصّة الملك وخلع عليه كل مـا يلحق بالسلطة المطلقة من امتيازات واسعة في الوقت نفسه .

٤٥ – ولم يكن ذلك الظرف المؤاتي لتوقع آدم الايادي والنعم من خالقه الذي كان قد عصاه . ولو كانت تلك حقاً « منحة الحكم الاولى » – كما يقول مؤلّفنا – وكان آدم قد نصّب ملكاً حينذاك ، فمن الجلي انه لم يكن الا مليكاً وضيعاً (مهما اراد له السير روبرت) – وان مؤلفنا نفسه لم يكن ليعتبر ظفره بهذا المنصب شرفاً عظيماً . اذ امره الله ان يكدح من اجل معيشته وألقى اليه بمعول كي يخضع به الارض لا بصولجان كي يحكم به سكانها . « بعرق جبينك ستأكل خبزك » – هذا ما قاله الله له . ولعل معترضاً يقول : لم يكن من ذلك مناص لان آدم كان ما يزال دون رعايا فلم يكن له من يعمل من اجله . اما بعد ان عمّر حتى سن التسعمائة فقد كان له عدد وفير من البشر يأمرهم لخدمته اذا شاء . ولكن الله يقول : « لا ، سوف تعيش كادحاً ما حييت وليس حتى يتاح لك مُعين غـــير امرأتك ، فقط » . « بعرق وجهك ستأكل خبزك ، حتى تعود الى الارض التي صنعت منها . لانك تراب والى التراب تعود » (تكوين ٣ : ١٨) . ولعل معترضاً يقول مرة اخرى في تأييد مؤلفنا : ان هذه الكلمات لم يقصد بها آدم وحده ، بل من خلاله الجنس البشري كله الذي هو بمثابة ممثل له ، وان تلك اللعنة انما صبت على البشر جميعاً من جرّاء الخطيئة الاصلية .

٤٦ – وعندي ان الله لا يتكلم كمـا يتكلم الناس ، لان كلامه آكد واصدق من كلامهم . ولكنه عندما يتلطف بمخاطبة البشر ، فلا احسب انه يتكلم خلافاً لهم فينقض قواعد اللغة المتداولة بينهم . فحين يتضع هـذا الاتضاع كي يخاطبهم ، فلا يكون ذلك بمثابة انحدار الى مستوى مداركهم بل تنكباً عن بلوغ وطره في التحدث اليهم ، ما دام يخاطبهم بمـــا لا قبل لهم بادراكه . ومـع ذلك فهكذا ينبغي ان تكون حال الله ، اذا

سلمنا بصحة تفسير مؤلفنا لآيات الكتاب المقدس التي يبني عليها عقيدته . لاننا اذا التزمنا قواعد اللغة المتعارفة صعب علينا ادراك ما يقوله الله ، لان ما يقوله في المفرد لآدم ينبغي (عند مؤلفنا) أن يفهم منه الجنس البشري برمته، وما يقوله في الجمع (تكوين ١ : ٢٦ و ٢٨) ينبغي ان يفهم منه آدم وحده ، باستثناء كل من عداه ، وما يقول لنوح واولاده معاً ينبغي ان نفهم منه نوحاً وحده (تكوين ٩) .

٤٧ – ثم ينبغي ان نلاحظ ان هذه الكلمات الواردة في (تكوين ٣ : ١٦) ، والتي يدعوها مؤلفنا « هبة الحكم الاصلية » ، لم يقصد بها آدم قط ، او هبة خلعها الله عليه ، بل القصاص الذي فرض على حواء . فاذا اوّلنا هذه الكلمات هذا التأويل ، واعتبرناها موجهة اليها او الى النساء جميعاً من خلالها ، اقتصرت دلالتها ، على أبعـــد تقدير ، على الاناث فقط عندها ، وتضمنت سلطة ازواجهن المألوفة عليهن فقط . فليس فيهـــا ناموس يكره المرأة على الاستكانة لهـذه السلطة ، ان هي استطاعت التملص منها ، اما بتحسين حالها او بالاتفاق مع زوجها ؛ او يرغمها على وضع اولادها بالاسى والالم اذا هي وجدت دواء لذلك . وذلك جزء من اللعنة التي لعنها الله . وهاك الآية بكاملها : « تكثيراً أكثر اتعاب حملك . بالوجع تلدين اولادك والى رجلك يكون اشتياقك ، وهو يسود عليك » . وقد يعسر على ايّ كان سوى مؤلفنا ، ان يجد في هذه الكلمات التي لم يخاطب بها آدم أو يقصد بها ما يدلّ على هبة الحكم الملكي . ولا احسب ان امرءاً سواه يزعم ان هذه الكلمات تفيـد ان الجنس اللطيف ينبغي ان يستكين للعبودية التي تتضمنها اللعنة الالهية كما يستكين المرء للناموس ، وانه لا يحق له العمل على التحرر منها . ومن عساه يزعم ان حواء (او اي امرأة اخرى) تصبح آثمة ، ان هي وضعت دون هذه الاوجاع العديدة التي ينذرها الله بهـا ، او ان ملكتينا ماري او اليصابات ، لو تزوجتا احـــد رعاياهما ، كانتا تصبحان خاضعتين لسلطته السياسية او انه كان يتمتع بحق « الحكم الملكي » عليهما ، بحسب هذا النصّ . وعندي ان الله في هذه الآية لا يمنح آدم السلطة على حواء ، او الرجال عامة السلطة على نسائهم ، وانما يتنبأ بمصير المرأة ، وانه

سوف يقضي بعنايته الالهية ان تكون خاضعة لزوجها – ونحن نجد ان قوانين الشعوب عامة وتقاليدها قد قضت بذلك ولا انكر ثمة اساساً طبيعياً لذلك .

٤٨ - وهكذا فحين يقول الله ، مشيراً الى يعقوب وعيسو : « والكبير يستعبد الصغير » (تكوين ٢٥ : ٢٣) ، فنحن لا نستنتج من ذلك ان الله قد جعل يعقوب سيداً على عيسو بل تنبأ بما سيحصل بالفعل . ولكن اذا لم يكن بدّ من القول ان هذه الكلمات الموجهة الى حواء تنطوي على سنّة تقضي بعبوديتها وبعبودية سائر النساء ، فتلك عبودية كل امرأة لزوجها وحسب . واذا كانت تلك « منحة الحكم الاولى » « واساس السلطة الملكية » ، اصبح عدد الملوك عندها يساوي عدد الازواج . ولو فرضنا ان هذه الكلمات تخلع السلطة على آدم ، فتلك السلطة الزوجية لا السياسية : اي سلطة الرجل في التصرف بشؤون عائلته ، بصفته مالكاً للمتاع والارض التي لها ، وحقه في ان تكون ارادته نافذة دون ارادة المرأة في جميع الشؤون المشتركة بينهما ، – لا سلطة الحياة والموت عليها او على اي امرىء آخر – وهو مؤدى السلطة السياسية .

٤٩ – وثابت عندي انه لو اراد مؤلفنا ان يستخلص من هذا النص اشارة الى « منحة الحكم الاولى » او الحكم السياسي ، لكان عليه ان يثبت ذلك بادلة اخرى اقوى من مجرد قوله ان الآية : « والى رجلك يكون اشتياقك » هي بمثابة شريعة تقضي بخضوع حوّاء وجميع اولادها بعدها لسلطة آدم وورثائه الملكية المطلقة ؛ فالآية : «والى رجلك يكون اشتياقك» هي آية غامضة لم يتفق المفسرون على معناها بعد فكيف يسوغ لنا ان نبني عليها النتائج بمثل هذه الثقة ، في قضية لها هذا الشأن تمسّ كل فرد اشد المساس . ولكن مؤلفنا - جرياً على اسلوبه المألوف في الكتابة - ما ان يورد الآية حتى يستنتج منها دون كبير عناء ان معناها يتفق مع التأويل الذي ارتآه . ولترد لفظة « حكم » او « محكوم » في المتن او الحاشية فهي تعني عنده فوراً واجب المحكوم نحو الحاكم ، وعندها تتغيّر العلاقة . ومع ان الله

يقول «زوجاً» فالسير روبرت يصر على القول «ملكاً». وعندها يصبح لآدم «سلطة ملكية مطلقة» على حواء، والى جانبها على «كل من كتب له التحدر منها»، مع ان الكتاب المقدس لا يشير الى هذه السلطة قط ومؤلفنا لا يثبتها ادنى اثبات. الا ان آدم ينبغي مع ذلك ان يكون ملكاً مطلقاً... وهكذا حتى آخر الفصل وحتى الفصل الاول ايضاً.

والان ادع للقارىء ان يحكم ما اذا كان مجرد قولي: ان هذه الاية لم تسبغ على آدم — كما يفترض مؤلفنا — «السلطة الملكية المطلقة» — دون دليل يقوم على ذلك — لا يكفي لنقض تلك الدعوى، كما كفى مجرد قوله المقابل لاقرارها — ما دامت الاية لا تشير الى «امير» او «شعب» ولا تعرض «لمطلق» او «لسلطة ملكية»، بل لعبودية حواء (اي المرأة) لزوجها. ومن عمد الى هذا الاسلوب مع مؤلفنا، يكون قد رد على اهم الحجج التي يستند اليها رداً وجيزاً وكافياً، ونقضها نقضاً تاماً بمجرد انكاره لها. لان الانكار دون حجة لقول لم تنهض عليه حجة هو نقض كافٍ لهذا القول. وهكذا فلو لم افعل سوى انكار قوله ان الله قد اقام اسس هذه «السلطة المطلقة»، بحسب الاية المذكورة، على الابوة وقصرها على ملكية آدم وورثائه — كما يستنتج مؤلفنا من هذه الكلمات في الصفحة الاولى، ورغبت الى اي امرىء عاقل ان يقرأ الاية، منعماً النظر في من قيلت وفي اية مناسبة، لتساءل ولا ريب: كيف عثر مؤلفنا على «السلطة المطلقة» في طياتها لو لم يكن حائزاً على قدرة خارقة على اكتشافها من تلقائه في مواضع يتعذر عليه اطلاع الاخرين عليها؟

وهكذا فقد فحصنا عن الموضعين المذكورين من الكتاب المقدس، وهما كل ما يورد المؤلف — على ما اذكر — في التدليل على «سلطة آدم»، هذه «السيادة» التي «اراد الله ان تكون لآدم مطلقة ومشتملة على جميع افعاله الارادية» — كما يقول — (اي الآيتين: تكوين ١ : ٢٨ وتكوين ٣ : ١٦) اللتين تدل اولاهما على تسخير المخلوقات الدنيا للانسان فقط، والثانية على خضوع المرأة لزوجها — وكلتاهما بعيدتان كل البعد عن خضوع الرعايا لحكامهم في المجتمعات السياسية.

الفَصْل السَّادِس

حق آدم بالسّلطة بحُكم الأبوّة

٥٠ – ثمة شيء آخر ، متى فرغت منه اكون قد عرضت لك كل ما يتشبّث بـه المؤلـّف في اثبات سلطة آدم ، وهو الدعوى ان لآدم حق التسلـّط على اولاده بحكم كونه اباً لهم . ويبلغ من اعجاب المؤلـّف بهذا الحق القائم على « الابوّة » انك تكاد تجده على كل صفحة تقريباً . فهو يقول على وجه التخصيص : « لم يكن لآدم وحده ، بل للشيوخ الذين تلوه ايضاً ، السلطة الملكيّة على اولادهم بحكم الابوّة » – مضيفاً الى الصفحة نفسها : « هذا التسلـّط على الاولاد هو مصدر كل سلطة ملكية الخ » . ولما كان هذا المبدأ منشأ شهرته الرئيسي – كما يبدو – لفرط ما يكثر من ذكره ، فيحق لنا ان نتوقـّع دليلًا واضحاً وجلياً عليه ، ما دام يقرّر تقريراً ضرورياً للوفاء بغرضه : « ان كل امرىء يصبح ، اذ يولد ، بمحض وَلادته ، مسخراً لمن يلده ، ليس بينه وبين الحرية ادنى صلة » .

ولما كان آدم الانسان الوحيد الذي ابدعه الله ابداعاً ، وكان كل من عداه من البشر مولوداً ولادة ، فما من امرىء يولد حراً . فإذا تساءلنا هنا : كيف اتيحت لآدم هـذه السلطة على اولاده ، اجابنا بمحض انجابه لهم . وهكذا يقول ايضاً : « ويمكن اثبات هـذه السلطة الطبيعية لآدم بالرجوع الى اقوال كروشيوس نفسه ، فهو يقول « يكتسب الآباء بحكم انجابهم لأولادهم حقاً عليهم» (Generatione jus acquiritur parentibus in liberos) . ولعمري انه لما كان الاب اباً بحكم انجابه لأولاده فحق الابوة الذي يتمتع به لا يمكن بالطبع ان ينبثق من شيء آخر .

٥١ – ولكن « كروشيوس » لا يخبرنا هنا عن مدى هذا الحق على الابناء

(Jus in liberos) : اي حـــق تسلط الآباء على ابنائهم . الا ان مؤلّفنا الواثق دائماً من امره يؤكّد لنا انها « سلطة مطلقة » ، وانها سلطة الحياة والموت ، كتلك التي يمارسها الملوك المطلقون على عبيدهم . ومن يرغب اليه ان يشرح : كيف ولمَ يُكسب انجاب ولد ما والدَه السلطة المطلقة ؟ فلن يجد عنده جواباً . بل يجب ان نكتفي بما يزعمه في هـــذه وسواها من المسائل العديدة الاخرى : – ويجب بالتالي ان تنهض نواميس الطبيعة ودساتير الحكومات على هذه المزاعم ايضاً . ولو كان هو ملكاً مطلق السلطة لكنّا اسغنا لهجته تلك ، ولأجزنا حقه بالتصرف بمحض فعـل الارادة ، ولكن هذا الضرب من الانتصار الملكية المطلقة هزيل حقاً ؛ وهيهات ان توطّد اقوال السير روبرت وحدها دعائمها ! فليس زعم عبد واحد غير مرتكز على دليل كافياً لابطال حرية البشر جميعاً ومقاديرهم . ولو لم يكن البشر جميعاً متساوين ، كما ارى ، فالعبيد ولا شك متساوون . وهكذا فبوسعي ان اعارض رأيه بنقيضه ، دون تبجّح ، واعلن بثقـــة كثقته ان زعمي ان انجاب الاب لأولاده لا يجعلهم عبيداً له – يستلزم ان البشر جميعاً احرار – كما استلزم قوله المقابل انهم جميعاً عبيد . ولكي ننصف هـذا الزعم الذي هو بمثابة الدعامـة الكبرى لعقيدة القائلين بأن الملكية « حق إلهي » دعنا ننظر في الادلّة الاخرى التي يوردها دعاته الآخرون ما دام مؤلّفنا لا يورد حجّة واحدة عليه .

٥٢ – ثمّة حجّة سمعتُ بعضهم يحتجّ بهـا في اثبات دعواهم ان الآباء يكتسبون سلطة مطلقة على اولادهم ، بحكم انجابهم لهم ، هي التالية : « للآباء سلطة على اولادهم ناجمة عن افاضة الحياة والوجود عليهم » – وهي الحجة الوحيدة التي يمكن التذرّع بها ، اذ يتعذّر التدليل على انه يجوز للمرء ان يكتسب حقاً فعلياً يخوّله التسلط على ما هو من حق امرىء آخر لم يكن حقاً له قط فاستحال ان يخلعه على من عداه بل جاد به امرؤ سواه . وجوابي اولاً : ليس لكل من يعطي امرءًا شيئاً ما الحق بانتزاعه منه دائماً . ثانياً : ان القائلين بأن الاب يفيض الحياة على ابنائه قـــد تناسوا ان الله هو « مبدع الحياة وواهبها » ، واننا به نحيا ونتحرّك ومنه نستمدّ الوجود ،

لفرط ما فتنوا بروعة الملكية . وكيف يستطيع من لا يفقه حتى سرّ حياته هو ان يهب الحياة لسواه ؟ – ان الفلاسفة يجهلون سرّ الحياة ، رغم تفرّغهم على استكناهها ، وعلماء التشريح يعترفون بجهلهم بتركيب عدد من اجزاء الجسم البشري ووظائفها ، ولا سيّما تلك الوظيفة التي تتقوّم بها حياة الجسم كله ، بعد ان سلخوا اعمارهم كلها في البحث والتشريح والفحص الدقيق عن تركيب اجسام البشر . فكيف يقال ان الحارث الجلف او المتهتّك الجاهل يصيغ هذه الآلة العجيبة ثم ينفث الحياة والحسّ فيها ؟ وهل يستطيع اي امرىء ان يدّعي انه صنع الاجزاء الضرورية لحياة ولده او يزعم انه وهبه الحياة ، وهو يجهل ايّ كائن يصلح لتقبّلها واي افعال او اعضاء لازمة لتقبلها او لبقائها ؟

٥٣ – تعني افاضة الحياة على ما لا وجود له بعد ، تركيب وابداع موجود حي وصنع الاجزاء التي يتركب منها واعدادها لوظائفها المختلفة ونفث الروح فيها ، بعد تقويمها وتسويتها . ان من يستطيع فعل ذلك خليق حقاً بالادّعاء ان بوسعه محق ما صنعته يداه اذا شاء . ولكن من يجرؤ على اغتصاب وتملّك مصنوعات الاله الجبار التي لا يحيط بها اللبّ وهو الذي خلق النفس البشرية ابتداءً وما زال مبدعها الاوحد ؟ فهو وحده قادر على نفث نسمة الحياة . اما من يزعم انه قادر على ذلك فليعدّ اجزاء جسد ولده الذي يحسب انه صنعه ويوقفنا على وظائفها ، ومتى ابتدأت النفس الحية الناطقة تقطن هذا الجهاز الغريب ؟ ومتى ابتدأ الاحساس وكيف تفكر هذه الآلة التي ابتدعها وتعقل ؟ وما دام قد صنعها فليصلحها عندما يطرأ عليها خلل ما ، او يعيّن على الاقل موضع الخلل ذاك ؟

« الصانع العين الا يبصر ؟ » – يقول صاحب المزامير (مزمور ٩٤ : ٩) . تأمّل في بلاهة هؤلاء القوم . ان تركيب جزء واحد من الجسم ، كافٍ لاقناعنا بوجود خالق عالم بكل شيء وان له علينا حقاً صريحاً – من جرّاء كوننا خليقته – لذلك نجد ان احد ألقابه التي ترد عادة في الكتاب المقدّس هو « الله خالقنا ، والرب خالقنا » . ومع ان مؤلّفنا في حرصه

على تمجيد «الابوّة» يقول: «ان سلطة الله نفسها على البشر قائمة على حق الابوّة»، فمن الواضح ان هذه الابوّة تبطل كل حق مزعوم قد نسنده الى الوالدين الارضيين. فالله ملك لأنه صانعنا جميعاً حقاً، وتلك صنعة لا يستطيع اب بشري قط ان يدّعيها.

٥٤ – ولكن لو كان للبشر الحذق والقدرة اللذان يمكنانهم من صنع ابنائهم، فهل يتصوّر ان هذا الصنع من التفاهة بحيث يقدرون عليه دون قصد او تصميم؟ واي والد لألف وليد يفكر في ابعد من قضاء وطره الحاضر عندما ينجب ولداً؟ فقد وضع الله، لحكمة خفيّة، شهوة النكاح الجامحة في تركيب الانسان ليضمن استمرار النوع البشري. وهو كثيراً ما يفعل ذلك دون قصد الوالد بل بالرغم منه وخلافاً لمشيئته. والحق ان الوالدين، حين يشتهيان الاولاد ويعمدان الى انجابهم يكونان بمثابة الظرف الملائم لوجودهم، فهما اذ يقصدان انجابهم لا يلعبان في صنعهم اكثر من الدور الذي لعبه دوكاليون[1] (Deucalion) وامرأته في صنع الانسان في الاساطير – اي بإلقاء الحصى من فوق رأسيهما.

٥٥ – ولكن لنسلّم ان الوالدين صنعا اولادهما ووهباهم الحياة والوجود، ومن جرّاء ذلك استمدّا السلطة المطلقة عليهم، فيكون عندها للأب سلطة مشتركة مع الام عليهم. لانه لا ينكر ان للمرأة قسطاً مساوياً في ذلك الصنع، بل قل اكبر؛ لانها تمدّ الولد ردحاً من الزمن بالغذاء من دمها وهو في احشائها. فهو يتكون فيها ويستمد من الام المواد التي يتركب منها. وانه لمن الصعب ان نتصور ان النفس الناطقة تحلّ الجنين غير المتكوّن حالما ينتهي الاب من دوره في عملية التناسل. فلو افترض انه يستمدّ شيئاً ما من الابوين فلا شك انه يستمد القسم الاكبر منه من الام. ومهما يكن من امر، فلا ينكر دور الام في انجاب الولد، فكيف يصح القول ان سلطة الاب المطلقة ناجمة عن ذلك الانجاب؟ والحق ان

(١) في الاساطير انه على أثر طوفان قضى على جميع البشر، أوعزت الآلهة الى دوكاليون وامرأته (Pyrrha) بالقاء الحجارة من فوق رأسيهما فاطلعت رجالاً ونساء – المترجم.

مؤلّفنا يرى خلاف ذلك ، فهو يقول : « نحن نعلم ان الله لدى خلقه العالم جعل للرجل السيادة على المرأة ، لكونه الفاعل الرئيسي والاشرف في عملية التناسل » . وانني لست اذكر ورود ذلك في الكتاب المقدّس . فمتى عيّن مؤلّفنا الموضع الذي اعطى الله فيه ، « لدى خلقه العالم » ، السيادة للرجل على المرأة ، لهذه العلّة اي انه « الفاعل الرئيسي الاشرف في عملية التناسل » ، يكون قد حان الوقت للنظر في هـذا القول والردّ عليه . ولكن ليس بِدْعاً ان نجد مؤلّفنا يورد مزاعمه مورد الحقائق الالهية الثابتة ، (فهو نهج قد درج عليه) رغم ما بين اقواله والتنزيل الالهي من بون شاسع ، فالله يقول في الكتاب المقدّس : « ابوه وامه اللذان انجباه » .

٥٦ – اما الذين يدللون على سلطة الآباء على الاولاد بالاستناد الى مـا جرى عليه بعضهم (في العصور الخالية) من « نبذ اولادهم او بيعهم » فهم مناطقـة موفّقون كالسير روبرت ، لا يسعهم إلا أن يؤيدوا قولهم كل التأييد اذ يبنونه على فعل من اشين الافعال وجريمة من اغرب الجرائم التي تقوى الطبيعة على اجتراحها . فآجام الاسود ومغاور الذئاب لا تعرف مثل هـذه القسوة . فهذه البهائم التي تقطن البراري تطيع الله والطبيعة وترأف بصغارها وتحدب عليها . فهي تصطاد وتقاتل ، حتى لقد تهلك جوعاً ، لكي تقي صغارها ؛ ولا تفارقها او تتخلّى عنها حتى تنمو وتشب عن الطوق . ترى اتكون ميزة الانسان وحده ان يخرج على سنة الطبيعة ويفعل ما لا قبل للوحوش الضارية به ؟ أينهانا الله عن قتل النفس البشرية اياً كانت حتى نفس الغريب المتحرّش ، ويوعدنا باشد العقوبات : اي عقوبة الموت ، ثم يسمح لنا بقتل من عهد الينا برعايتهم والرفق بهم وحمّلنا تبعة المحافظة عليهم ، كما يشهد العقل والطبيعة سواء وكما تنصّ اوامره المنزلة ؟ فقد حرص حرصاً شديداً على تكاثر انواع المخلوقات المختلفة واستمرارها ، وجعـــل الافراد يقبلون على هذا الغرض اقبالاً شديداً ، حتى انهم كثيراً ما يعرضون عن طلب مصلحتهم الخاصة من اجله ، ويتناسون القاعدة العامة التي وضعتها الطبيعة لجميع الاشياء . اي قاعدة المحافظة على الذات وعلى الذريّة – اذ يتغلّب المبدأ الاقوى فيهم على تركيب طبائعهم الخاصة . وهكذا نرى الجبان منهم

يستبسل والشرس الضاري يلين ، والجائع يرق ويجود ، عندما يحتاج صغارهم الى الوقاية او المعونة .

٥٧ – ولو صلح الماضي ان يكون قاعدة للمستقبل ، لوجد مؤلّفنا التاريخ حافلاً بالشواهد على « هذه السلطة الابوية المطلقة » ، وقد بلغت غايه الكمال والشأن ، ولكان بوسعه ان يستشهد بقوم من اقوام بيرو (Peru) ، انما ينجبون اولادهم لكي يسمنوهم ويأكلوهم . فالقصّة طريفة جداً لا اتمالك ان اسردها كما يوردها المؤلف : « وكانوا مولعين بلحم الآدميين في بعض المقاطعات حتى انهم لم يكونوا ليطيقوا الصبر حتى تخرج انفاس الميت ، بل كانوا يقبلون عليه يمتصون الدم السائل من جراحه . وكانوا يقيمون اسواقاً عامة للحم الآدميين ، وبلغ من جنونهم في ذلك انهم كانوا لا يذرون اولادهم الذين حملتهم لهم سبايا الحرب . فقد كانوا يتّخذون من سباياهم خليلات ويعلفون الاولاد الذين كنّ يلدنهم علفاً ، حتى سن الثالثة عشرة ، وعندها يذبحونهم ويأكلونهم . وكانوا يعاملون الامهات المعاملة نفسها بعد ان يتجاوزن مرحلة الحمل ويصبحن غير قادرات على وضع ذبيحة لهم » .

(Carcilasso de la Vega, Hist. des Yncas de Pérou, I. 12.)

٥٨ – كذلك يسفّ خيال الانسان به الى درك وحشية اين منها وحشية البهائم ، عندما يخلع عذار العقل الذي يكاد يرفعه الى مصاف الملائكة . ولا يمكن تفادي ذلك عند مخلوق كالانسان تبيت بنات افكاره كالرمل عدّا وكالمحيط اتساعاً ، متى استحوذ الخيال والشهوة عليه واركباه المراكب الخشنة ولم يعد للعقل سلطان عليه ، وهو هادي الركب الاوحد والشعاع الذي ينير سبلهم . لأن الخيال لا ينفك يوحي لنا بضروب من الافكار ، ولأن الارادة على اهبة لتنفيذ كل مشروع غريب ، متى نُبِذ العقل ظهرياً . عندها يصبح اكثر الناس غلوّا اجدرهم بالقيادة ويلتف حوله جمهرة الاتباع . وعندها يوطّد التقليد دعامة ما ابتدعه الخرق او الدهاء يضفي عليه العرف مسحة القداسة فيستقرّ في الاذهان ان مناقضته او الخروج عليه ضرب من القحة او الجنون .

ومن يستعرض بلاد العـــالم بتجرّد يجد ان قدراً كبيراً من الاديان والحكومات والعادات الشائعة عند امم الارض انما استحدث واستبقي على هذا الوجه ، حتى انه ليستخف الاعمال التي تمـارسها اكثر شعوب الارض ويتصوّر ان سكان الغابات والادغال الجهلة الاغبياء ، والتي كثيراً ما تنهج النهج الصحيح باتباع سنن الطبيعة ، اجدر بوضع الشرائع لنا من سكان المدن او القصور ، حيث يتنكّب ادعياء المدنية والعقل عن النهج الصحيح محاكاة وتقليداً لأقرانهم .

٥٩ – فلنسلّم اذن انّـه كان من المألوف قديماً – كما يزعم السير روبرت ، ان « يبيع النـاس اولادهم او يخصوهم » . ولنسلم ايضاً انهم كانوا يلقون بهم في العراء ؛ بل لنضف ، اذا شئت ، انهم انمـــا كانوا ينجبونهم لكي يسمنوهم ثم يأكلوهم – وذلك دليل على سلطة اوسع . فـاذا كان اقتراف هذه الآثام يثبت شرعيتهـا او يبررها ، امكن تبرير الدعـــارة والزنى واللواط – بالمنطق نفسه – فالشواهد على هذه الافعال كثيرة قديماً وحديثاً ومنشأ هذه الآثام ، عندي ، وعلّة شناعتها انها تتعارض مع غرض الطبيعة الرئيسي ، وهو ازدياد الجنس البشري واستمراره على الوجه الاكمل في اسر متميّزة واحدتها عن الاخرى ، وطهـــارة سرير الزوجية ، كشرط لازم لذلك .

٦٠ – في تأييد سلطة الاب الطبيعية ، يورد مؤلّفنا حجّة واهية قائمة على احدى الوصايا الالهية الصريحة في الكتاب المقدس . وهاك ما يقول : « يجد في الوصايا العشر اثبـاتاً لحق الملكية الطبيعي ، وهو ان الوصية التي تأمر بطاعة الملوك ترد على – هذا الوجه : « اكرم اباك » . ومع ان كثيرين يسلّمون ان الحكم المجرّد هو من سنن الله ، فهم لا يستطيعون ان يستدلوا على مثل هذه السلطة من الكتاب المقدس الا من خلال السلطة الابوية . لذلك نجد ان الوصية التي تأمر بطـــاعة الرؤساء ترد على هذا الشكل : « اكرم اباك » . وهكذا فليست السلطة او حق الحكم من سنن الله وحسب ، بل شكل الحكم والشخص الذي ينبغي ان يسند اليه من سننه

ايضاً . فلم يكن للاب الاول السلطة وحسب بل السلطة الملكية ، لانه كان اباً بمشيئة الله المباشرة » . وبهذا المعنى نفسه يورد مؤلفنا الوصيّة نفسها في مواضع عدّة اخرى وعلى الوجه ذاته (اي انه يسقط عبارة « ... وامّك[١] » دوماً ، كما لو كانت عبارة منحولة) — وهو اسلوب في الحجاج يدل على حذق مؤلفنا واصالة قضيّته التي تستدعي حماساً كافياً ، عند مؤيّدها ، يمكّنه من تحوير سنّة الله المقدسة بحيث تتفق مع غرضه . وهو اسلوب مألوف عند من لا يعتنق حقيقة ما لأن العقل والوحي يدلان عليها ، بل يعتنق مذهباً او عقيدة ما لاغراض تغاير الحقيقة ، ثم يعتزم الذود عنها من اي وجه اتفق ، فيفعل بكلمات المؤلفين ومعانيهم التي يريد انطباقها على غرضه ما فعل بروكستس (Procustes)[٢] بضيوفه ، اي يقصرها او يمدّها — كيف شاء — بحيث تتفق مع فكرته خير اتفاق فتخرج من بين يديه كضيوف بروكستس هؤلاء مشوهة وعديمة الجدوى .

٦١ — ولو اورد مؤلفنا الوصية هذه دون تحوير[٣] — كما انزلها الله — مردفاً « الام » الى الاب ، لتحقق كل قارىء من حينه انها انما تقوم حجّة عليه وانها ابعد ما تكون عن تأييد « سلطة الاب الملكية » اذ هي تضع الام على قدم المساواة معه وتعيّن الواجب المترتب على الاولاد تجاه الاب والام معاً . وتلك سيرة الكتاب المقدس العامة : « اكرم اباك وامك » (خروج ٢٠ : ١٢) : « من ضرب اباه او امه يقتل قتلاً » (٢١ : ١٥) « ومن شتم اباه او امه يقتل قتلاً » الواردة ايضاً في لاويين ٢٠ : ٩ وفي متى ١٥ : ٤ ، على لسان مخلّصنا يسوع — « ليهب كل انسان امه واباه » (لاويين ١٩ : ٣) — « اذا كان لرجل ابن عقوق مارد لا يطيع امر ابيه ولا امر امه وهما يؤدبانه فلا يسمع لهما ، فليقبض عليه ابوه وامه

(١) اشارة الى تتمة الوصية : « اكرم اباك وامك » التي يغفلها المؤلف عمداً او تمحلا — المترجم .

(٢) في الاساطير ان بروكستس هذا كان من مشاهير قطاع الطرق الذي كان يسلب المسافرين ثم يمدهم على سرير من حديد ، فاذا زاد طول ارجلهم عن طول السرير قطعها والا شدهم بالحبال حتى يحكي طولها طول السرير — المترجم.

(٣) في الاصل (Garbling) وهي من غربل العربية — المترجم .

ويخرجاه الى شيوخ مدينته والى باب موضعه ويقولا لشيوخ مدينته ان ابننا هذا عقوق مارد لا يطيع امرنا » (تثنية ٢١ : ١٨ — ٢١) . «ملعون من يستخف بأبيه وامه » (٢٨ : ١٦) . يقول سليمان الحكيم : « يا بني ارع وصية ابيك ولا ترفض شريعة والدتك » (امثال ٦ : ٢٠) ، وهو ملك لم يكن جاهلاً بحقه كأب او بحقه كملك ، ومع ذلك فهو يقرن الام بالاب في جميع ارشاداته للأبناء في سفر الامثال كله . « والويل لمن يقول لابيه : « ما تنجب ؟ وللامرأة : ماذا تلدين ؟ » (اشعيا ١١ : ٥ و١٠) « فيك استخفوا بالاب والام » (حزقيال ٢٨ : ٢) « فيكون اذا تنبّأ احد فيما بعد ان يقول له ابواه اللذان ولداه لا تحيا لانك نطقت بالزور باسم الرب ، فحين يتنبّأ يطعنه ابوه وامه اللذان ولداه » (زكريا ١٣ : ٣). فلم يكن الوالد وحده اذن بل للاب والام معاً حينذاك سلطة الحياة والموت عليه . وهكذا جرت سنّة العهد القديم . وكذلك يتمتع الابوان معاً في العهد الجديد بحق الطاعة المتوجّبة على ابنائهما (افسس ٦ : ١) . والقاعدة هي : « ايها الابناء اطيعوا والديكم » ولست اذكر انني قرأت في موضع قط : « ايها الابناء اطيعوا اباكم » وحسب . فالكتاب المقدس يردف « الام » ايضاً في معرض الاشارة الى ذلك الاكرام المتوجّب على الابناء . ولو كان فيه آية واحدة تقصر الطاعة والاكرام على « الاب » وحده ، لكان من المستبعد أن يهمل مؤلفنا ذكرها ، وهو الذي يزعم ان حججه كلها مستمدة من الكتاب المقدس . بل ان الكتاب يجعل سلطة « الاب والام » على اولادهما بمنزلة واحدة ، حتى انه يغفل في بعض المواضع الاسبقية التي يخال انها تخص الاب ، فيورد اسم « الام » قبل اسم الاب كما تجد في لاويين ١٩ : ٣[1] . ويحق لنا ان نستنتج من هذا التلازم المستمر بين الام والاب الذي يجده مبثوثاً بين طيّات الكتاب المقدس ان الاكرام الذي يتوجب على اولادهما هو حق مشترك واحد يخصّهما معاً ، بحيث لا يحق لاي منهما ان يدّعيه بمفرده او يستأثر به دون الآخر .

---

(١) « ليهب كل انسان امه واباه »

٦٢ – لذلك يعجب المرء كيف يستنتج مؤلفنا من الوصية الخامسة ان السلطة كانت في الاصل وقفا على الاب . فكيف يجد سلطة الحكم الملكي قد اقرت بحسب الوصية « اكرم اباك » وامك ، ما دام الاكرام الناجم عن الوصية (مهما كانت طبيعية) من حق «الاب» عنده ، لان له السيادة على المرأة من جرّاء كونه الفاعل الاول والاشرف في عملية التوالد – كما يقول – ولماذا يقحم الله اذن في ما يلي من الكتاب المقدس « الام » كشريكة له في هذا الاكرام ؟ أبوسع الاب بحكم هذه السيادة ان يحلّ الابن من « اكرام » امه اذن ؟ ان الكتاب المقدس لم يخوّل اليهود مثل هذا الحق ، مع انه كثيراً ما كان يقوم بين الرجل وزوجته خلاف عنيف ، يبلغ حد الطلاق او الافتراق . ومنذا يقول انـه يجوز للولد ان يضن بالاكرام على امه – او كما يقول الكتاب المقدس « يستخف بها » حتى ولو امره والده بذلك ، او انه يجوز للام ان تُحله من واجب اكرام « ابيه » ؟ ويتضح من ذلك ان هذه الوصية الالهية لا تخلع على الاب اي سيادة او سلطة .

٦٣ – انني اوافق المؤلف ان الحق بهذا « الاكرام » مسند الى الابوين بالطبع وانه حق يقع اليهما بحكم انجابهما لاولادهما ، وان الله قد اقرّ هذا الحق في عدد من الوصايا الصريحة . وكذلك اسلّم بالقاعدة التي يضعها المؤلف وهي : « انه لا يجوز لسلطة انسانية دنيا ان تحد من الهبات او المنح التي تنبثق من الله او من الطبيعة ، كسلطة الاب مثلًا ، (ولنضف : والام لان ما ربطه الله فلا يحله انسان) أو تسنّ شريعة تناقضها » . ولما كانت الام تتمتع بحق الاكرام المتوجب على اولادها والمستقل عن ارادة زوجها « فسلطة الاب الملكية المطلقة هذه » لا يصحّ ان تبنى عليه او تستمدّ منه . وشتّان بين السلطة التي تخصّه وبين الملكية المطلقة التي يتشبّث بها المؤلف ، ما دام لشريكته (الام) مثل هذه السلطة على محكوميه المنبثقة من الحق نفسه ! وهو لا يتمالك ان يقول : « انـه لا يفهم كيف يمكن للبنين ان يتحرّروا من سلطة والديهم » – التي تعني باللغة المألوفة ، كما يتراءى لي ، الام والاب معاً . امـا ان تعني لفظة

الوالدين الواردة هنا الاب وحده فتلك هي المرة الاولى التي يطرق ذلك سمعي . ومن اعتمد هذا الاسلوب في التعبير فله ان يقول ما يشاء .

٦٤ – اذا أخذنا بمذهب مؤلفنا ، كان للأب على ذرية بنيه مثل السلطة المطلقة التي له على اولاده ، وهي نتيجة صحيحة لو صحّ ان للأب مثل هذه السلطة اصلاً . ومع ذلك فانا اسأل المؤلف : هل كان الجد قادراً بحكم سلطته تلك ان يحلّ احفاده من واجب الاكرام الذي تفرضه الوصية الخامسة ؟ فاذا كان للجد « بحكم حق الأبوّة » السلطة المطلقة ، واذا كانت الوصية « اكرم اباك » تفرض علينا طاعة السيّد كما ينبغي ، فمن الثابت ان الجد قادر على احلال الحفيد من واجب اكرام ابيه . ولما كان من البديهي انه لا يستطيع ذلك ، فمن البديهي ايضاً ان « اكرم اباك وامك » لا تفيد الخضوع التام لسلطة مطلقة بل شيئاً آخر . فالحق الطبيعي الذي يتمتع به الوالدان والذي تؤيده الوصية الخامسة ، لا يمكن ان تبنى عليه تلك السيادة السياسية التي يودّ مؤلفنا استنباطها منها ، لأن هذا الحق الحالّ في سلطة عليا ما في اي مجتمع مدني يُحِلّ اي فرد محكوم لا محالة من الطاعة السياسية المتوجّبة عليه نحو اي من اقرانه[1] . ولكن تُرى أي قانون مدني يحلّ الابن من « اكرام ابيه وامه » ؟ تلك سنة ازليّة متعلقة بالصلة بين الابوين واولادهما ولا تشتمل على شيء من سلطة الحاكم او تخضع لتلك السلطة ابداً .

٦٥ – يقول مؤلّفنا : « اعطى الله الأب الحق او الحرية كي يتنازل عن سلطته على بنيه ويخلعها على من شاء » . واني اشك اذا كان بوسعه ان « يتنازل » عن حقه « بالاكرام » هذا التنازل . ومهما يكن من امر ، فاني واثق من امر واحد ، وهو أنه لا يستطيع ان « يتنازل » عن السلطة ويحتفظ بها معاً . فاذا كانت سلطة الحاكم (كما يزعم مؤلفنا) : « ما هي الا سلطة الاب الاعلى » ، فلا مناص من القول ان افراد الرعيّة (حتى الآباء منهم) لا يتمتعون بأي سلطة على اولادهم او بأي حق بالاكرام ،

---

(١) اي اقرانه المحكومين، ما دامت الطاعة من حق صاحب السلطة العليا وحده – المترجم.

ما دام الحاكم صاحب هذه السلطة الابوية كلها وما دامت «الابوّة» مصدر كل سلطة . لانه يستحيل ان تجتمع كلها في يدي امرىء ما (اي الحاكم) ويبقى منها جزء لمن عداه . وهكذا فالوصية : «اكرم اباك وامك» لا يمكن قط – بحسب مذهب مؤلفنا ذاته – ان تعني الخضوع او الطاعة السياسيّين ، ما دامت الوصايا التي تحث الابنـــاء على «اكرام والديهم وطاعتهم» في كلا العهدين القديم والجديد انما وضعت من اجل قوم كان آباؤهم خاضعين لسلطة مدنية ، شأنهم في ذلك شأن الابناء . فكان حثهم على «اكرام والديهم وطاعتهم» – بحسب تأويل مؤلفنا – معناه حثهم على الخضوع لقوم لم يكن لهم هذا الحق – ما دام حق الطاعة المتوجبة عليهم كرعية من حقوق غيرهم . وكل ذلك كفيل باثارة الفتن عوضاً عن توطيد دعائم الطاعة ، لانه ينطوي على تنصيب سلطات مستحدثة . فاذا كانت هذه الوصية : «اكرم اباك وامك» تتعلق بالسلطة السياسية فعلاً ، فهي تؤدي تواً الى ابطـــال مَلِكية مؤلفنا ؛ اذ ان هذا الاكرام يتوجب على كل ولد ، حتى في المجتمع نحو ابيه ، فيكون عندهـا لكل اب سلطة سياسية ضرورة ويكون عدد الملوك مثـل عدد الآباء . اضف الى ذلك ان للأم مثل هذا الحق ايضاً فبطلت اذن سلطة الملك المطلق الواحد . اما اذا كانت الوصية «اكرم اباك وامك» تفيد شيئاً آخر غير السلطة السياسية (وهو ما تفيده ولا شك) فهي لا تتصل بغرض مؤلفنا ولا تجديه فتيلاً .

٦٦ – يقول مؤلفنا : «ان الشريعة التي تحثّ على طاعة الملوك تنص : «اكرم اباك» – كما لو كانت السلطة كلها قائمة في الاب اصلاً» . وانا اقول : بـل تلك الشريعة تنص : «اكرم امك» كما لو كانت السلطة كلهـا قائمة في الام اصلاً . وانا اناشد القارىء ما اذا كانت الحجّة الاولى تختلف عن الحجّة الثانية في وجاهتها ، ما دام الام والاب يردان معاً في العهدين القديم والجديد ، في كل المواضع التي يرد فيها حث الابناء على محبة آبائهم واطاعتهم . كذلك يخبرنا المؤلف : «ان حق الحكم ينبثق من هذه الوصية» (اكرم اباك) ومنها تكتسب الحكومة شكلهـــا الملكي . وانا اجيب : اذا كان اكرام الاب يعني الاذعان لسلطة الحاكم السياسية ، فهي

لا تنطوي على اي فرض يتوجّب علينا نحو آبائنا الطبيعيين ، ما داموا هم محكومين ايضاً ، لانهم قد جُرّدوا ، بحسب نظرية مؤلفنا ، من كل تلك السلطة التي تؤول بجملتها الى الملك . وما دامت حالهم كحال اولادهم في العبودية والمحكومية فليس لهم اي حق ، بناء على ذلك المبدأ ، بأي اكرام او طاعة ينطويان على شيء من السيادة السياسية . فاذا كانت الوصية « اكرم اباك وامك » تشير الى واجبنا نحو والدينا الطبيعيين كما يستفاد من تأويل مخلّصنا ، (في « متى ١٥ : ٤ » وجميع المواضع المشار اليها قبل) فيستحيل ان تدل على الطاعة السياسية ، بل على الواجب المترتب علينا نحو اشخاص لا حق لهم بالسيادة ، او السلطة السياسية الشبيهة بسلطة الحكام على رعيتهم قط . لان بين حق الاب الشخصي وحق الحاكم بالطاعة تناقضاً بيّناً . فهذه الوصية التي يقصد منها كلا والدينا الطبيعيين ولا شك ، انما تدل على الواجب المترتب علينا نحوهم والمتميز عن طاعتنا للحاكم — وهو واجب لا تحلنا منه سلطة الملك المطلقة بالغة ما بلغت . اما ماهية هذا الواجب فسنفحص عنها في المقام المناسب .

٦٧ - وهكذا نكون قد انتهينا اخيراً من كل ما يبدو من امره انه ضرب من الحجة ، عند مؤلفنا ، على تلك « السلطة المطلقة غير المحدودة » التي يفترضها قائمة في آدم ، بحيث ولد البشر جميعاً مذ ذاك « عبيداً » — عنده — لا نصيب لهم من الحرية . فاذا كان فعل الخلق لم يسبغ على آدم سوى الوجود ولم « يجعله سيداً على سلالته » ، واذا كان آدم (تكوين ١ : ٢٨) لم ينصب سيداً على البشر ولم يكن له « سلطة خاصة » ، دون اولاده ، عليهم ، بل حق التسلط على الارض والمخلوقات الدنيا وتسخيرها ، شيمة سائر بني آدم ؛ واذا كان الله (تكوين ٣ : ١٦) لم يهب آدم سلطة سياسية على امرأته واولاده ، بل سخر حواء لآدم قصاصاً لها او تنبأ بخضوع الجنس اللطيف له في تصريف شؤون اسرتها المشتركة ولم يعط لآدم ، بصفته زوجاً ، حق الحياة والموت الذي يخص الحاكم ضرورة ؛ واذا كان الآباء لا يكتسبون ، بمحض انجابهم لاولادهم ، مثل هذه السلطة عليهم ؛ واذا كانت الوصية (اكرم اباك وامك) لا تسبغ مثل هذه

السلطة ايضاً بل تفرض واجباً نحو الوالدين معاً ، أكانا محكومين ام لا ، ونحو الام والاب سواء بسواء ... اذا كان ذلك كذلك ، كما يتضح مما تقدم – كما يتراءى لي – فالانسان يتمتع « بحرية طبيعية » ، رغم كل ما يزعمه مؤلفنا خلافاً لذلك ، لان كل الذين يشتركون في الطبيعة والقوى والاهليات ، هم في الطبيعة اكفاء وينبغي ان يشتركوا في الحقوق والميزات ذاتها ؛ ما لم يرد في دفع ذلك نص صريح خص فيه الله رب الجميع تبارك وتعالى امرءا ما بسلطة خاصة او يرضخ انسان بمحض ارادته لسلطة عليا . وذلك امر واضح كل الوضوح ، حتى ان مؤلفنا يعترف ان : « السير جون هيوارد (John Heyward) وبلاكورد (Blackwood) وباركلي (Barclay) – وهم من اهم دعاة حق الملكية – لم يستطيعوا انكاره ، بل اقروا بالاجماع ان حرية البشر وتكافؤهم الطبيعيين » حقيقة لا نزاع فيها . وهكذا فقد عجز مؤلفنا عن اقامة الدليل على دعواه الكبرى – وهي « ان آدم كان ملكاً مطلقاً » ، « فليس البشر احراراً بالطبع » – عجزاً يجعل حججه تنقلب عليه . ونحن اذا اقتبسنا اسلوبه في الحجاج وجدنا : « انه ما ان يتهافت هذا المبدأ الاول الفاسد حتى ينهار بناء هذه السلطة المطلقة وهذا الطغيان من تلقاء ذاته » ، ولا يعوزنا عندها ان نقول شيئاً آخر في نقض كل ما يبنيه على مثل هذا الاساس الواهي .

٦٨ – ولكنه لا يألو جهداً في ابراز نواحي الضعف في نظرياته لفرط التناقض في اقواله ، وبذلك يوفر على خصومه مؤونة مثل هذا الجهد لو دعت الى ذلك حاجة . فسيادة آدم المطلقة والفريدة تملأ صفحات كتابه وعليها يبني حججه باستمرار . ومع ذلك فهو يقول : « ان آدم كان سيداً على اولاده ، فكان لابنائه الخاضعين له بدورهم الامر والسلطة على اولادهم » . فسيادة آدم التي لا تتجزأ ولا تحد ، بحسب تقدير مؤلفنا ، لم تدم الا برهة وجيزة : اي مدى الجيل الاول من البشر . وما ان اصبح لآدم احفاد حتى اشكل الامر على السير روبرت فلم يستطع تأويل تلك السيادة . فهو يقول : « ان لآدم ، بحكم كونه اباً ، سلطة ملكية مطلقة غير محدودة على اولاده ، ومن جراء ذلك على من ينجبونهم وهكذا دواليك » .

ومع ذلك فلولديه « قـايين وشيت » سلطة ابوية على اولادهما ايضاً ، فهما « سيدان مطلقان » « وعبدان محكومان » في الوقت نفسه . فلآدم السلطة التـامة بحكم كونه « جداً لشعبه » ولهما قسط من هذه السلطة بحكم كونهما ابوين . فهو الآمر المطلق عليهما وعلى ذريتهما من جراء انجـابه لهما ، وهما آمران مطلقان على بنيهما للسبب عينه . اما مؤلفنا فيقول : « ان لابنـاء آدم السلطة على اولادهم ولكنهم خاضعون في ذلك لسلطة الأب الاول » . وذلك تمييز وجيه له وقع جميـل ، ولكن من المؤسف انه لا يعني شيئاً ولا يتفق مع كلمات المؤلف . انني اسلم على الفور اننـا اذا فرضنا « ان لآدم سلطة مطلقة » على ذريتـــه ، فكل من اولاده يستمد منه سلطة بالتفويض : اي سلطة «فرعية» على بعضهم او على سائرهم . ولكن تلك السلطة لا يمكن ان تكون السلطة عينها التي يتحدث عنها مؤلفنا : فهي ليست سلطة قائمة على الهبة او التعيين بل السلطة الابوية الطبيعية التي يفترض المؤلف انها للأب على ابنائه . فهو يقول : اولاً « ان آدم كان سيداً على اولاده ، فكان لاولاده بعده اذن السلطة على اولادهم ايضاً » . فهم قد كانوا اسياداً على اولادهم عـــلى الوجه نفسه وبالصلاحية نفسها التي كانت لآدم : اي بناء على حق الولادة او « حق الابوة » . ثانياً : من الواضح انـه يعني سلطة الآباء الطبيعية ، لانه يقصرها على السلطة على « اولادهم » لان السلطة التفويضية لا تقتصر على سلطة المرء عـــلى اولاده ، بل قد تشمل الآخرين واولادهم ايضاً . ثالثاً : لو كانت هذه السلطة تفويضية لتجلت في الكتاب المقدس ، ولكن ليس من اساس كتابي للقول انه كان لابناء آدم سلطة على اولادهم غير سلطتهم الطبيعية كآباء .

٦٩ — اما انه يعني هنا السلطة الابوية لا غير ، فمما لا يتطرق اليه شك اذا اعتبرنا النتيجة التي يخلص اليها في هذه الكلمات التي تتلو على الفور : « لست افقه اذن كيف يتسنى لأولاد آدم او اي انسان آخر ان يتحرروا من ربقة الخضوع لوالديهم » . اذ يبدو من ذلك ان « السلطة » في الحـــال الواحدة «والخضوع» في الحال الاخرى اللذين يتحدث عنهما المؤلف تعنيان « السلطة والخضوع » الطبيعيين القـائمين بين الآباء والابناء . لان ما للأب

على اولاده من حقوق لا يعدو ذلك ، وهو ما يؤكد مؤلفنا دوماً انه من النوع المطلق وغير المحدود .

يقول مؤلفنا : كان لآدم على ذريته هذه « السلطة » الطبيعية التي للآباء على الابناء ، ثم يضيف : كان لابنائه بدورهم هذه «السلطة» الابوية على ابنائهم ايضاً اثناء حياته . وهكذا كان لآدم سلطة مطلقة غير محدودة على كل سلالته ، بحكم حقه الابوي الطبيعي ، وكذلك كان لابنائه ، بحكم هذا الحق نفسه ، سلطة مطلقة غير محدودة على اولادهم ايضاً . فيكون لدينا اذن سلطتان مطلقتان غير محدودتين قائمتان معاً ، وددت لو استطاع أي امرىء اتفق أن يوفق بينهما من جهة ، او بينهما وبين المنطق السليم من جهة اخرى ! والعبارة التي اضافها اي « مسخرة » تجعل كلامه ابعد عن المعقول . فتسخير سلطة « مطلقة وغير محدودة » (بل قل لا حد لها قط) لسلطة اخرى بينة التناقض الى ابعد حد . « ان آدم سيد مطلق له سلطة الابوّة غير المحدودة على كل ذريته » فكل افراد ذريته اذن خاضعون له — او كما يقول مؤلفنا — « هم عبيده » ؛ « والاولاد والاحفاد معاً على هذه الحال من الخضوع والعبودية » . ومع ذلك ، يقول مؤلفنا : « لابناء آدم سلطة ابوية (يعني مطلقة وغير محدودة) على اولادهم هم » ، وذلك يعني بكلام بسيط انهم عبيد واسياد مطلقون في الوقت نفسه وفي الحكومة نفسها ، وان لقسم من هؤلاء العبيد سلطة مطلقة وغير محدودة على القسم الآخر ، بحكم حق الابوّة الطبيعي .

٧٠ — قد يفترض القارىء ، تأييداً للمؤلف ، انه يعني ان الوالدين المسخرين لسلطة ابيهم المطلقة انما يتمتعون بشيء من السلطة على اولادهم . ولا انكر ان صاحب هذا الزعم ادنى الى الحقيقة من المؤلف ، الا انه لن يستطيع قط اسعاف المؤلف من هذا الباب ، لانه لا يشير الى السلطة الابوية الا ويصفها بالسلطة المطلقة غير المحدودة . فلا مجال لتأويلها تأويلاً آخر هنا ، ما لم يكن قد حد منها هو وعيّن مداها . اما انه يعني هنا السلطة الابوية بمدلولها الواسع فيتضح من الكلمات التي تتلو على الاثر :

« وخضوع الاولاد هذا مصدر كل سلطة ملكية »، على حـــدّ قوله : « فخضوع الاولاد جميعاً لوالديهم » – كما يقول في السطر الســـابق – (وخضوع احفاد آدم اذن لوالديهم) هو مصدر كل « سلطة ملكية » – يعني « سلطة مطلقة غير محدودة » عند مؤلفنا . وهكذا كان لأبنـاء آدم « سلطة ملكية » على اولادهم ، بينما كانوا هم مسخرين لابيهم ، شـأنهم في ذلك شأن اولادهم . ولندعه يعني بذلك ما شاء ، فواضح انه يقرّ ان « لأبناء آدم سلطة ابوية » كالسلطة التي « لكل الآباء على ابنائهم » فيلزم عن ذلك احدى نتيجتين : اما ان ابناء آدم كانوا يتمتعون في حياته ، ومعهم سائر الآباء اذن ، كما يقول ، « بالسلطة الملكية على ابنـائهم بحكم الابوة » . او « ان آدم لم يكن له سلطة ملكية بحكم الابوة » . اذ ينبغي ان تسبغ السلطة الابوية « سلطة ملكية » على صاحبها او لا تسبـغ . فاذا لم تسبغ لم يكن آدم او سواه سيداً بحكم تلك الصفة ، وعندها تنهار فلسفة مؤلفنا السياسية دفعة واحدة . اما اذا اسبغت « السلطة الملكية » تلك فكل من كان له « سلطة ابوية » كان له « سلطة ملكية » ايضاً ، وعندها يكون لدينا من الملوك بحسب نظام الحكم الابوي الذي يضعه مؤلفنا ، مثل مـا لدينا من الآباء .

٧١ – وهكذا فليتأمل هو وتلامذته في هذا الضرب من الحكم الملكي الذي وضع اسمه . فلا ريب ان الملوك جديرون بشكره على هـــذه السياسة الجديدة ، التي تنصّب في كل بلد من البلدان من الملوك المطلقين مثل ما فيها من الآباء !

ولكن من يستطيع ان يلوم مؤلفنا على ذلك وهو مما ينتج ضرورة عن مبادئه ؟ فلما قلد الآباء بحـــكم انجابهم لبنيهم « السلطة المطلقة » ، لم يكن من اليسير عليه ان يقرر مدى السلطة التي للابن على الاولاد الذين انجبهم بدوره . وهكذا كان من العسير جداً ان يعطي السلطة لآدم بجملتها (كما يفعل هو) ويسند مع ذلك جزءاً منها لأبناء آدم ابان حياته لدى صيرورتهم آباء ، وهو مما لم يكن من السهل حرمانهم منه . وهذا ما يجعله متردداً في تعابيره ، غير واثق اين يضع هذه السلطة الطبيعية المطلقة

التي يدعوها الابوة . فتارة يسندها كلهـــا الى آدم وحده ، وطوراً الى « الوالدين » : وهيهات ان تعني هذه اللفظة الاب وحده ! واحياناً تقع هذه السلطة الى « الاولاد » ابان حياة والدهم ، واحياناً اخرى الى « آباء العائلات » او « الآباء » بدون تخصيص ، او « وريث آدم » ، او « ذرية آدم » ، او « الآباء الأول ، اي كل ابنـاء نوح واحفاده » ، او « الآباء الاقدمين » ، او الملوك جميعاً ، او كل من له السلطة المطلقة ، او « ورثاء هؤلاء الوالدين الأول الذين كانوا بادىء بدء آباء كل الشعب الطبيعيين » ، او ملك منتخب ، او حكام « الجمهورية » قلوا او كثروا ، او من يستطيع الظفر بها اي « المغتصب » .

٧٢ – وهكذا نجد ان هذا « اللاشيء الجديد » الذي يشتمل على كل السلطة وكل السيادة والحكم – اي هـــذه « الابوة » التي تنصّب الملوك وتوطد دعائم عروشهم فيطيعهم النـاس ، قد تقع الى من اتفق – بحسب قول السير روبرت – وكيفما اتفق ، فيجعل نظـامه السياسي من الديمقراطية سلطة ملكية ومن المغتصب ملكاً شرعياً . واذا كانت هذه « الابوة » القادرة على كل شيء تستطيع صنع كل هذه الاشياء الرائعة ، فمـا اعظم النفع الذي يجنيه مؤلفنا واتباعه منها مـا دامت لا تؤدي الا الى زعزعة السلطات الشرعية في العالم وتقويضها واحلال الفوضى والطغيان والاغتصاب محلها .

الفصل السابع

في مبدأي الأبوة والملكية كمصدرين مزدوجين للسلطة

٧٣ – رأينا في الفصول السابقة ماهية «ملكية آدم» في زعم مؤلفنا، والأسس التي يبنيها عليها. اما الدعامتان اللتان يشدد عليهما تشديداً خاصاً، زاعماً انه يستطيع اشتقاق سلطة الملوك المقبلين منهما، فهما اثنتان: «الابوة» و «الملكية». وهكذا يذهب الى ان السبيل الى دفع «التناقضات والمشاكل التي تحيق بنظرية الحرية الطبيعية» ان هي الا «اثبات سلطة آدم الطبيعية والخاصة». وبناءً عليه فهو يخبرنا «ان اسس الحكومة ومبادئها تقوم ضرورة على اصل الملكية». «فخضوع الاولاد لآبائهم هو مصدر كل سلطة ملكية»، و «كل سلطة على الارض مستمدة او مغتصبة من السلطة الابوية، اذ ليس ثمة مصدر آخر للسلطة قط». لن اتطرق هنا الى التناقض الذي ينطوي عليه القول «ان دعامة الحكم الاولى ترتكز على اساس الملكية» والقول الآخر «انه ليس ثمة أساس آخر للسلطة غير مبدإ الابوة». اذ من الصعب ان ندرك كيف «لا يكون ثمة أساس آخر سوى الابوة»، بينما «ترتكز دعائم الحكومة المدنية ومبادئها على اساس التملك» – «والتملك والابوة» مختلفان اختلاف سيد الاقطاع عن الاب. واني لا ادرك كيف يتفق اي منهما مع ما يقوله المؤلف عن لعنة الله على حواء (تكوين ٣ : ١٦) – وهي عنده «اساس منحة السلطة الاصلية». فاذا كان هذا هو الاساس فلم يكن للحكومة «اساس» آخر – كما يعترف هو – من «تملك» او «ابوة». وهذه الآية التي يوردها كدليل على سلطة آدم او حواء تناقض

ضرورة ما يذهب اليه من ان « الابوة هي صنع السلطة الوحيد في جميع اشكالها » .

فاذا كان لآدم مثل هذه السلطة الملكية على حواء التي يقول بهـا المؤلف فينبغي ان تكون قائمة على صفة غير صفة الانجاب .

٧٤ — ولكن لنتركه يوفق بين هذه التناقضات والتناقضات الاخرى الكثيرة التي يجدها كل من يقرأ كتابه بامعان ، وننتقل الآن الى النظر في هذا السؤال : كيف يتفق مصدرا الحكم هذان « سلطة آدم الطبيعية والخاصة » ويصلحان لاثبات وتوطيد حقوق الملوك المتعاقبين ، الذين يستمدون جميعاً سلطتهم من هذين المصدرين ، كما يحتم مؤلفنا عليهم ؟ لنفترض اذن ان الله جعل آدم سيداً ومالكاً وحيداً للارض جميعها على الوجه الشامل الذي يريده السير روبرت ، ولنفرض انه الحاكم المطلق على اولاده بحكم ابوته وان سيادته عليهم لا حد لها ، فأنا اسأل : ماذا يحدث لسيادتي آدم « الطبيعية » و « الخاصة » هاتين عند وفاته ؟ ولا شك ان الجواب سيكون : انهما تؤولان الى وريثه ، كما يقول مؤلفنا في مواضع عدة . ولكن ذلك لا يمكن ان يسبغ كلا السلطة «الطبيعية» و «الخاصة» على الشخص نفسه . لأننا اذا افترضنا ان جميع املاك الاب واراضيه ينبغي ان تؤول الى ابنه البكر ، (وهي دعوى تفتقر الى شيء من الاثبات) ، فيكون له من جراء ذلك كل « سلطة والده الخاصة » ، الا ان « السلطة الطبيعية » ، اي السلطة الابوية ، لا يمكن ان تؤول اليه بالوراثة . لأنها حق يكتسبه المرء بالانجاب ، فيستحيل ان يكون له سلطة طبيعية اذن على امرىء لم « ينجبه » ، الا ان نفترض ان المرء قد يكتسب حقاً ما دون ان يفي بما يستند اليه هذا الحق من شروط[١] . فاذا كان للأب « سلطة طبيعية » على اولاده ، من جراء « انجابه » لهم فقط ، فليس لمن لم ينجبهم مثل تلك السلطة الطبيعية عليهم . وهكذا اذا صح قول المؤلف « ان كل

(١) اي اذا كان اكتساب حق ما مرتبطاً بشرط مـا ، فواضح ان اكتساب الحق يتطلب تنفيذ الشرط ، وحق الاب بالسلطة مرتبط بانجاب ابن له — المترجم .

انسان يولد يصبح عبداً لمن يلده بمحض مولده »، او لم يصح، فهناك النتيجة اللازمة: ان الانسان لا يصبح عبداً لأخيه الذي لم ينجبه، بمحض مولده، الا ان نفترض انه قد يسخر المرء « للسلطة الطبيعية المطلقة » لرجلين اثنين في الوقت نفسه وللسبب نفسه، او نزعم انه لا تناقض في القول بأن المرء، بحكم مولده، يصبح خاضعاً « لسلطة ابيه الطبيعية » فقط لأنه انجبه، وانه كذلك يصبح خاضعاً بحكم ولادته « لسلطة اخيه الاكبر الطبيعية »، مع انه لم يلده.

٧٥ – فاذا كانت «سلطة آدم الخاصة» المبنية على مِلْكيته للمخلوقات، قد آلت جميعها الى ابنه ووريثه البكر (والا تلاشت كل المَلِكية والسيادة الطبيعية اللتين يتحدث عنهما السير روبرت) فالسيادة التي يكتسبها الاب على اولاده بحكم انجابه لهم تصبح من حق جميع ابنائه الذين ينجبون اولاداً للعلة نفسها التي اكسبت اباهم تلك السيادة لدى وفاة آدم. فالسيادة القائمة على « المِلْكية » والسيادة القائمة على « الابوة » تصبحان منفصلتين اذن، لأن قايين، كوريث ابيه، انما ورث السيادة القائمة على « المِلْكية » فقط، بينما ورث « شيت » واخوته الآخرون السيادة القائمة على «الابوة» معه ايضاً. وهذا خير ما يستفاد من مذهب مؤلفنا ومن السيادتين اللتين يسندهما الى آدم: فاما ان لا تعني احداهما شيئاً قط واما ان تؤديا (اذا اقتضى الاحتفاظ بهما معاً) الى زعزعة حق الملوك وتشويش نظم الحكم عند ذريته. لانه يبني مزاعمه على اساسين مختلفين للسيادة لا يمكن ان يتحدرا الى وريث واحد معاً، اذ يعترف انهما قد تنفصل احداهما عن الاخرى ويسلم انه « كان لأبناء آدم املاكهم الخاصة بحكم حق السيادة الخاصة »، فهو يجعل مقر السلطة موضعاً للشبهة – وكذلك موطن الطاعة المتوجبة علينا، ما دامت صفة « الابوة » وصفة « المِلْكية » تمثلان حقين مختلفين، استقرتا في شخصين مختلفين لدى وفاة آدم. فأيهما اذن تتقدم على الاخرى ؟

٧٦ – لننظر في الجواب الذي يورده هو. فهو يقول، معتمداً

« كروشيوس » في ذلك : « ان ابناء آدم اكتسبوا املاكهم المختلفة التي آلت اليهم بحق السيادة الخاصة عن طريق الهبة او التعيين او ما شابه من ضروب العطاء قبل وفاته : فكان لهابيل القطعان ومراعيها ولقايين حقول الحبوب وارض « نود » التي بنى فيها مدينة له » . وهنا يتبادر السؤال التالي الى الذهن : ايهما كان السيد على اثر وفاة آدم ؟ يجيب مؤلفنا : « قايين » ، ولكن بأي صفة ؟ – « بصفته وريثاً » . اذ ان ورثاء الآباء الأول ، الذين كانوا آباء البشر الطبيعيين ، لم يكونوا اسياداً على اولادهم فقط بل على اخوانهم ايضاً – كما يقول مؤلفنا . فما الذي ورثه قايين اذن ؟ – لم يرث ممتلكات آدم كلها ، اي كل ما كان لآدم « سيادة خاصة » عليه ، لأن مؤلفنا يسلم انه كان لهابيل « مراعيه الخاصة التي كان له عليها حق السيادة الخاصة » مستمداً من والده . فما كان « ملكاً خاصاً » لهابيل اذن لم يكن خاضعاً لسلطة قايين ، لأنه يستحيل ان يكون له « سيادة خاصة » على ما كان ملكاً خاصاً لسواه ، فسلطته على اخيه اذن تبطل ببطلان هذه « السيادة الخاصة » . وهكذا يكون لدينا سيدان ، اما حق « الابوة » الوهمي فلاغٍ ، وليس قايين سيداً على اخيه اذن . والا فاذا احتفظ قايين بسيادته على هابيل (رغم « مِلْكيته الخاصة ») ، فلا يكون « لأسس الحكم ومبادئه الاولى » اية صلة بالمِلْكية ، رغم كل ما يقوله مؤلفنا في نقض ذلك . والواقع ان هابيل لم يعمّر حتى وفاة ابيه آدم ولكن ذلك لا يؤثر على هذه الحجة قط ، فهي تصلح في الرد على السير روبرت وفيما يخص ذرية هابيل او ذرية شيت او اي كان من احفاد آدم الذين لم يتحدروا من صلب قايين .

٧٧ – وهو يقع في المأزق نفسه عندما يعرض « لأبناء نوح الثلاثة الذين قسم ابوهم العالم كله بينهم » – كما يقول مؤلفنا . فانا اتساءل : الى اي الثلاثة آلت « السلطة الملكية » بعد وفاة نوح ؟ فاذا قلنا الى الثلاثة ، كما يبدو من قول المؤلف هنا ، فالسلطة المَلَكية اذن تستند الى مِلْكية الاراضي وتتوقف على « المِلْكية الخاصة » ، لا على « السلطة الابوية » او « السلطة الطبيعية » . وهكذا تتلاشى سلطته الابوية ، مصدر السيادة المَلَكية ،

وتضمحل « الابوّة » التي اطنب في تمجيدها هذا الاطنـــاب . فاذا كانت « السلطة المَلكية » التي آلت الى سام ، بصفته ابن ابيه البكر ووريثه ، فقد كانت « قِسمة نوح للعالم بين اولاده الثلاثة بالقرعة وإبحاره طيلة عشرة ايام حول البحر المتوسط لكي يعين لكل منهم نصيبه » – كما يخبرنا المؤلف ، ضرباً من العبث . فقسمة العالم بينهم لم تكن ذات جدوى ونصيب حام ويافث لم يكن ذا عنـاء ما دام سام رغم هذا النصيب الذي آل اليه ، سيصبح سيداً عليهم ، لدى وفاة نوح . اما اذا كان منحهم « السلطة الخاصة » على املاكهم المعينة نافذاً ، فنحن امـــام نوعين مختلفين من السلطة ليستا مسخرتين واحدتها للاخرى ، تنطويان على كل التناقضات التي يبسطها عند نقد « سلطة الشعب » ، والتي سأوردها بكلماته هو واضعاً «الشعب» عوضاً عن « المِلْكية » .

« كل سلطة على الارض مستمدّة او مغتصبة من السلطة الابوية . اذ ليس ثمة مصدر آخر للسلطة قط » . فلو سلمنـا بنوعين من السلطة ، غير مسخرتين واحدتها للأخرى ، لكانتـا في نزاع مستمر حول تقرير سيادة احداهما ، اذ ان سلطتين مطلقتين لا تأتلفـــان قط . فاذا كانت السلطة الابوية مطلقة ، فينبغي ان تكون السلطة المبنية على المِلْكية الخاصة ، مسخّرة لها متوقّفة عليها واذا كانت السلطة المبنية على المَلْكية مطلة ، فينبغي ان تكون السلطة الابوية مسخرة لها ، فلا يمكن ممارستها الا بإذن المالك ، وذلك يؤدي الى ابطال سنة الطبيعة ونظامها . وتلك حجته في ابطال قيام سلطتين مختلفتين قد اوردتها بعبارته هو ، واضعاً السلطة المبنية على المِلْكية عوضاً عن «سلطة الشعب» . وعندما تتيسر له الاجابة على ما يورده هو من الاعتراضات على سلطتين مختلفتين ، يمكننا ان ندرك كيف يستطيع اشتقاق السلطة الملكية من « سلطة آدم الطبيعية والخاصة » اشتقاقـــاً معقولاً ، اي من « الابوّة » و « الملكية » معاً – وهمـا صفتان مختلفتان لا تجتمعان دائماً في الشخص نفسه . وواضح من كلام مؤلفنا انهما تنفصلان تواً على اثر وفاة آدم ونوح وتولي خلفائه بعده ، مع ان مؤلفنا كثيراً ما يخلط بينهما في كتاباته ولا يتردد في اقحام اي منهما شاء، كلما خيل اليه انها تفي بغرضه على وجه اتمّ . الا ان تناقضات ذلك ستتضح بعدُ في الفصل التالي ، حيث سنفحص عن سبل انتقال سلطة آدم الى الملوك الذين قدر لهم ان يملكوا بعده .

الفصل الثامن

في انتقال سلطة آدم الملكية المطلقة

٧٨ – لم يكن السير روبرت موفقاً كل التوفيق في بسط الادلة التي يقيمها على سلطة آدم ، لذلك لم يكن اسعد حظاً في امر انتقالها الى الملوك اللاحقين الذين ينبغي ان يستمدوا ألقابهم جميعاً منه ، اذا صحت فلسفته السياسية . اما اساليب هذا الانتقال التي يعينها والتي نجدها منثورة في انحاء كتبه فسأوردها هنا في عبارته هو . فهو يقول في المقدمة :

« لما كان آدم ملكاً على العالم كله ، فلم يكن لسلالته ادنى حق يخولهم امتلاك اي شيء كان ، ما لم يهبهم اياه او يأذن لهم به او يرثوه عنه » . فهو يضع هنا سبيلين لانتقال أي شيء كان يملكه آدم : «الهبة او الوراثة» . « يُعتبر جميع الملوك (او ينبغي ان يعتبروا) ورثاء الآباء الأُول الذين كانوا بادىء بدء آباء الشعب كله » . « لا توجد جماعة من البشر مهما كان نوعها الا وفيها – اذا اعتبرناها بحد ذاتها – رجل له الحق الطبيعي ان يكون ملكاً على سائرها ، بصفته وريث آدم » . في كل هذه المواضع تكون « الوراثة » السبيل الوحيدة التي يسلم بها لتحدر السلطة الملكية الى الحكام . « ان كل سلطة على الارض مستمدة او مغتصبة من السلطة الابوية » . « كل الامراء المالكين الآن او الذين ملكوا قديماً انما هم الآن او كانوا قديماً آباء لشعبهم او ورثاء لهؤلاء الآباء او مغتصبين لحقوق هؤلاء الآباء » .

هنا يجعل « الوراثة » او « الاغتصاب » السبيلين الوحيدتين اللتين يحصل بها الملوك على هذه السلطة الاصلية . ومع ذلك يخبرنا « ان هذه السلطة

الابوية ، الوراثية في طبيعتها ، يمكن التنازل عنها بالهبة والاستيلاء عليها بالاغتصاب » . فالوراثة او الهبة او الاغتصاب اذن هي من سبل انتقالها ، واخيراً يقول ، ويا للروعة ! : « لا غضاضة في الوسيلة التي يحرز بها الملوك سلطتهم : أكانت انتخاباً ام هبة ام وراثة ام غير ذلك ، فان اسلوب الحكم القائم على السلطة المطلقة هو ما يجعلهم ملوكاً حقاً ، لا الوسيلة التي ينالون بها تيجانهم » — وهو عندي رد كافٍ على كل «فرضيته» ومذهبه في سلطة آدم الملكية التي هي المصدر الذي يستمد منه كل الملوك سلطاتهم عنده . وقد كان بوسعه ان يوفر على نفسه مؤونة هذا الاسهاب في الحديث جزافاً عن الورثاء والوراثة ، ما دام يكفي لجعل المرء « ملكاً حقاً » ان « يحكم حكماً مطلقاً ، بغض النظر عن الوسيلة التي يحرز بها السلطة » .

٧٩ — قد يتسنى لمؤلفنا بهذه الطريقة الفذة ان يجعل من اوليفر[1] (او من شاء عداه) « ملكاً أصيلاً » ، ولو اسعده الحظ فعاش في عهد ماسانللو (Massanello)[2] لما تورع بحسب قاعدته تلك عن اعلان ولائه له قائلاً : « ايها الملك امد الله في عمرك الى الابد ! » . اذ ان اسلوب الحكم القائم على السلطة المطلقة « يجعل ممن كان بالامس راعياً ملكاً «أصيلاً» اليوم ». ولو علّم «دون كيشوت» مرافقه ان يحكم حكماً مطلقاً ، لكان مؤلفنا ولا شك يصبح مواطناً موالياً كل الولاء في جزيرة « سانشو بانشا » (Sancho Pancha)[3] ولكان يستحق منصباً هاماً في حكومته ، لأنه اول سياسي — على ما اظن — سعى الى اقامة الحكومة على اساسها الصحيح وتوطيد عروش الحكام الشرعيين ، فاعلن على الملأ ان « الملك الاصيل هو من يحكم حكماً مطلقاً ، مهما كانت الوسيلة التي احرز السلطة بها » . ومعنى ذلك بكلام واضح ان السلطة الملكية المطلقة هي من حق مَن يتمكن بأي وسيلة اتفق ان يستولي عليها . واذا كان ذلك

(١) يقصد اوليفر كرومويل الشهير — المترجم .

(٢) أو Massaniello (أصلا Tomasso Aniello) (١٦٢٢ — ١٦٤٧) — قام على رأس ثورة شعبية في « نابولي » احتجاجاً على جباية الضرائب على الضروريات — المترجم .

(٣) مرافق دون كيشوت في ملحمة سرفنتس (Cervantes) المشهورة — المترجم .

معنى « الملك الشرعي » فاني اعجب كيف تسنى له ان يتصور « مغتصباً » او ان يجد حاكماً يصح ان يدعى مغتصباً .

٨٠ – وهذا المذهب هو من الغرابة بحيث اخترت ان أجوز دون تعليق لفرط استغرابي ، التناقضات التي يقع فيها المؤلف في جعله «الوراثة» وحدها حيناً ، « والمنحة » او « الوراثة » فقط حيناً آخر ، « والوراثة » او « الاغتصاب » فقط – او هذه الثلاثة معاً ، واخيراً « الانتخاب » او «اي وسيلة اتفق» مضافة اليها – الاساليب التي انتقلت بها « سلطة » آدم الملكية (اعني حقه بالسلطة المطلقة) الى الملوك والحكام اللاحقين ، فخولتهم حق التسلط على الشعب واعلان طاعته لهم . فهذه التناقضات تبدو واضحة للعيان حتى ان قراءة كلمات مؤلفنا نفسها كافية للكشف عنها لكل ذي ادراك عادي . ومع ان ما اقتبسته من كتابه إن هو إلا قليل من كثير ينحو فيه هذا النحو ويلتزم هذا المنطق ، فلعله يعفيني المزيد من المشقة في هذا الباب ، الا انني تنفيذاً لخطتي الرامية الى الفحص عن بنود مذهبه الرئيسية ، سوف انظر بعض الشيء بامعان كيف تكون « الوراثة » او « المنحة » او « الاغتصاب » او « الانتخاب » من مقومات الحكم على الارض بحسب مبادئه من أي وجه كان ، ودعواه ان الحق الشرعي بطاعة أي امرىء اتفق يمكن ان يستمد من سلطة آدم الملكية ، حتى ولو كان قد اثبت انه كان ملكاً وسيداً مطلقاً على العالم كله خير اثبات .

الفصل التاسع

في الملكية كميراث متحدر من آدم

٨١ – لو افترضنا ان قيام نظام من انظمة الحكم في العالم هو من الامور البديهية ، بل لو سلمنا ان جميع البشر يوافقون مؤلفنا ان الحكم الملكي بتوقيف من الله ، فلما كان الناس لا يطيعون سلطة عاجزة عن الامر والنهي وكانت الآراء السياسية الخيالية ، مهما بلغت من الكمال والاصالة فهي لا تقوى على سن الشرائع او فرض قواعد السلوك على البشر ، فممارستها وتطبيقها لا يجديان في اقرار الامن وتوطيد دعائم الحكم ، ما لم يكن ثمة وسيلة صريحة لمعرفة الشخص الذي تخصه تلك السلطة ويحق له ممارسة تلك السيادة على سواه . فمن العبث اذن ان نتحدث عن الخضوع والطاعة ما لم نعيّن صاحب الامر الذي ينبغي طاعته. فمهما بلغ من اقتناعي انه ينبغي ان يكون ثمة حكم وسلطة في العالم ، فانني لا انفك حراً حتى يتبين لي من هو الشخص الذي له عليّ حق الطاعة . فاذا لم يكن ثمة دلائل يعرف بها صاحب هذا الحق ويميز عن سواه من البشر ، فقد يكون اياي او اي شخص آخر . ومع ان الخضوع للحكومة واجب على كل انسان ، فما دام ذلك لا يعني سوى الخضوع لأوامر اصحاب الحل والربط والقوانين التي يسنونها ، ففرض الخضوع على امرىء ما لا يؤدي ضرورة الى اقناعه ان ثمة « سلطة ملكية » ، بل يقتضي ان يكون لدينا وسيلة لتعيين الرجل الذي تخصه هذه « السلطة الملكية » ومعرفته . ولا يمكن ان يرغم امرؤ على الخضوع لسلطة ما وهو مطمئن النفس ، ما لم يتحقق من شخصية الرجل الذي له ان يمارس هذه السلطة ممارسة شرعية . ولو لم يكن ذلك كذلك لم يكن ثمة فرق بين القراصنة والملوك (اذ

يقتضي عندها اطـــاعة من اتشح بالسطوة والسلطان) ولأصبحت التيجان والصوالجة ميراثاً لأصحاب السطوة والعنف . وعندها يصبح بوسع الناس ان يغيروا حكامهم بالسهولة واليسر اللذين يغيرون بها اطباءهم ، ما داموا لا يعرفون الشخص الذي له حق تولي شؤونهم والذي ينبغي لهم ان يصغوا لأوامره ونواهيه . فلكي تطمئن ضمائر البشر لفريضة الطـاعة ، ينبغي ان يعلموا ان ثمة سلطة ما على الارض اولاً ، ومن هو الشخص الذي يتمتع بحق هذه السلطة عليهم ثانياً .

٨٢ – بوسع القارىء ان يستنتج لنفسه مما تقدم مبلغ توفيق المؤلف في اقرار « سلطة ملكية مطلقة » لآدم . ولو كانت هذه « الملكية المطلقة » من الوضوح بمقدار مـــا يرغب مؤلفنا (وانا ازعم ان الامر على نقيض ذلك) فهي لا تجدي وضع البشر السياسي الراهن شيئاً مـــا لم يثبت القضيتين التاليتين :

اولاً : ان « سلطة آدم » هذه لم تنته بموته ، بـل آلت لدى وفاته كاملة الى امرىء آخر ، وهكذا الى احفاده .

ثانياً : ان الحكام والملوك في العـــالم اليوم يتمتعون « بسلطة آدم » هذه ، التي انتقلت انتقالاً شرعياً اليهم .

٨٣ – فـــاذا لم تصح الاولى « فسلطة آدم » ، مهما بلغ من عظمتها ورسوخها ، لا تعني شيئاً بالقيـاس الى الحكومات والمجتمعات الراهنة . وعندها ينبغي لنا ان نبحث عن مصدر آخر للسلطة السياسية في العـــالم اليوم عدا سلطة آدم ، والاّ لم يكن ثمة سلطة سياسية في العالم اليوم قط . واذا لم تصحّ الثانية بطلت سلطة الحكام الحاليين وأحلّ الشعب من واجب الخضوع لهم ، مـا دام حقهم بهذه السلطة ، وهو مصدر الحكم الوحيد، لا يمتاز عن حق سواهم ، فلم يعد لهم الحق بالتسلط عليهم .

٨٤ – لما تخيّل مؤلفنا ان السلطة المطلقة حالّة في آدم، فقد راح يسرد عدداً من الطرق التي بهـا تؤول الى الملوك الذين كتب لهم أن يخلفوه ،

الا انه يشدّد بصورة خاصة على « الوراثة » التي يرد ذكرها مراراً في مقالاته المختلفة . اما وقد اقتبست عدداً من هذه المقاطع من اقواله فلن اعود الى ذكرها هنا . وهو يبني هذه السلطة – كما رأينا – على ركنين اثنين : « المِلْكية » و « الابوّة » . والاول هو الحق الذي كان لآدم على كل المخلوقات – اي حق امتلاك الارض والبهائم وسواها من الكائنات الدنيا التي تدبّ عليها واستخدامها لأغراضه الخاصة دون جميع البشر ؛ والآخر هو حقه بالتسلّط على البشر جميعاً والسيطرة عليهم – كما يزعم مؤلفنا .

٨٥ – ولما كان آدم يتمتع بكلا هذين الحقين دون سائر البشر ، وجب ان يستندا الى علة خاصة بآدم . والمؤلف يزعم ان حقه « بالامتلاك » ينبثق من «منحة» إلهية مباشرة (تكوين١:٢٨) وان حقه « بالابوّة » ينبثق من « انجابه » لبنيه . ولكن يلاحظ في الوراثة ان الوريث لا يرث حقاً ما ناجماً عن علة خاصة ما لم يرث عن والده تلك العلة (او الميزة) التي كان ينبني عليها ذلك الحق . مثال ذلك : كان لآدم حق امتلاك المخلوقات بحكم « عطية » او « منحة » من الله سبحانه وتعالى مالك المخلوقات وربها جميعاً . لنسلّم للمؤلف بكل ذلك ، فوريث آدم اذن لا يكتسب مثل هذا الحق (اي حق امتلاك هذه المخلوقات لدى وفاته) الا للسبب نفسه : اي بناء على « عطية » إلهية تسبغ عليه ذلك الحق كوريث ايضاً . لاننا اذا افترضنا ان آدم لم يكن يتمتع بحق امتلاك المخلوقات واستخدامها دون هذه « العطية » الإلهية الفعلية ، واذا افترضنا ان هذه « العطية » انما قصد بها آدم عينه ، فليس « لوريثه » مثل ذلك الحق ، بل ينبغي ان يؤول لدى وفاته ، الى الرب مالك كل شيء . لأن المنح الفعلية لا تكسب صاحبها حقاً قط علاوة على ما تتضمنه عبارة المنح صراحة والذي يبنى عليه ذلك الحق دون اي شيء آخر . فاذا صحّ ما يقوله مؤلفنا من ان هذه « العطيّة » انما قُصِد بها آدم بعينه ، فوريثه لا يرث عنه حق امتلاك المخلوقات . اما اذا كانت هذه « المنحة » قد قُصِد بها امرؤ سوى

آدم ، فليثبت لنا ان وريثه هو المعني بهذه المنحة على الوجه الذي يفهمه : اي احد اولاده باستثناء سائرهم .

٨٦ – ولكن لا نوغلنّ في أثر مؤلفنا في هذه السبيل التي قد تخرج بنا عن الغرض ، ولنوضح حقيقة الامر ، وهي ان الله خلق الانسان وغرس فيه ، وفي سائر الحيوانات الاخرى ، غريزة حب البقاء ، وملأ العالم باشياء مختلفة تصلح للمأكل والملبس وضروريات الحياة الاخرى تحقيقاً لرغبته الالهية في بقاء الانسان ردحاً من الزمن على وجه البسيطة ، كي لا يفنى هذا المخلوق العجيب الغريب توًّا من جراء اهماله او انعدام الضروريات ، بعد لحظات من ولادته ، اقول : ان الله بعد ان خلق الانسان والعالم خاطبه كذلك[١] : اي مشيراً عليه باستخدام الاشياء المؤدية الى بقائه عن طريق عقله وحواسه (كما وجّه الحيوانات الدنيا عن طريق الحواس والغريزة التي ركّبها فيها لهذا الغرض) واضفى عليه اسباب البقاء . ولا شك عندي انه كان للانسان حق استخدام المخلوقات وتسخيرها بارادة الله ومنحته ، حتى قبل النطق بهذه الكلمات – اذا افترضنا ان هذه الكلمات قد نُطِق بها فعلًا – وقبل هذه « المنحة » الشفوية . لأن غريزة حب البقاء الشديدة التي طبعه الله عليها كمبدأ لأفعاله استلزمت ان يرشده عقله « وهو صوت الله في الانسان » ويثبته في اعتقاده انه في الجري على سجيّته الطبيعية حرصاً على البقاء ، انما كان ينفّذ رغبة صانعه . ولذلك كان له الحق في استخدام تلك المخلوقات التي اتيح له ان يكتشف بنور عقله وحواسّه انها تؤدي الى ذلك . فتكون « ملكية » الانسان للمخلوقات مبنية على حقه باستخدام ما كان ضرورياً او نافعاً لبقائه .

٨٧ – ولما كانت هذه هي علة « ملكية » آدم واساسها فقد اكتسب جميع اولاده للسبب نفسه هذا الحق ، ليس على اثر وفاته وحسب ، بل خلال حياته ايضاً . فلم يكن « لوريثه » اذن هذه الميزة المزعومة على سائر اولاده ، فتحول بينهم وبين حق شبيه لحقه في استخدام المخلوقات الدنيا

---

(١) اي بحسب منطوق الاية المشار اليها اعلاه – المترجم .

من اجل المحافظة الرخيّة على ذواتهم . وذلك هو « الامتلاك » الوحيد لها الذي يتمتع به الانسان . وهكذا لا تسفر سيادة آدم القائمة على «الملكية» او « السلطة الخاصة » – كما يدعوها مؤلفنا – عن شيء . فقد كان لكل انسان على المخلوقـــات الحق ذاته الذي كان لآدم : اي حق كل انسان بالعنـاية بنفسه وقيـام اوده ، فكان للبشر جميعاً اذن حق مشترك ، بين آدم واولاده على السواء . اما اذا سبق احدهم الى امتلاك شيء مـــا (وسنرى بعد كيف يتـاح ذلك ولمن) فذلك الشيء الممتلك يؤول الى اولاده ، ما لم يصرّح تصريحاً واضحاً بخلاف ذلك ، وعندهـا يصبح لهم الحق بوراثته وامتلاكه .

٨٨ – قد يسأل احدهم هذا السؤال الوجيه : كيف يحرز الاولاد هذا الحق باكتساب املاك والديهم لدى وفـاتهم ، دون سواهم ؟ اذ لما كانت هذه الاملاك تخصّ والديهم بالذات، فلماذا لا تؤول الى أفراد الجنس البشري ثانية اذا توفّوا دون أن يخلعوهـا على أحد ؟ قد يقال في جواب ذلك ان الكلمة قد اتفقت على منحها للاولاد . ونحن نرى ان العرف فعلًا قد اقرّ ذلك ، لا اتفاق كلمة البشر جميعاً ، لأن البشر لم يستشاروا في الامر قط او يبتّوا فيه بتاً فعلياً . اما اذا كان اتفاق الكلمة ضمناً هو ما اقره فـــان حق الاولاد بأن يرثوا املاك والديهم يبيت حقاً وضعياً لا حقاً طبيعياً . ولكن حيث يكون العرف عـــاماً ، فقد نتصوّر الدافع اليه طبيعياً . وانا ارى ان سبب (هذا التسلسل) هو التـالي : ان الغريزة الاولى والكبرى التي طبع الله البشر عليها وركبها في مبادىء طبيعتهم هي حب البقاء ، وهو الركن الذي ينبني عليه حق كل فرد بتسخير المخلوقات واستخدامها من أجـــل قيام أوده . والى ذلك غرس الله في طباع البشر رغبة ملحّة ايضاً في تكاثر نوعهم واستمرارهم في ذرّيتهم ، وهو ما يكسب الابناء الحق في مشاركة آبائهم في « املاكهم » وفي وراثتها . ليس البشر مالكي مالهم من اجل ذواتهم وحسب ، فلأبنائهم الحق بجزء منه ، وحقهم الخاص انما ينضاف الى حق والديهم عندما يضع الموت حداً لقدرتهم على استخدامه ويحول بينهم وبين املاكهم ، فيصبح ذلك المـال بجملته

ملكاً لهم وهو ما ندعوه بالوراثة . ولما كان على البشر واجب المحافظة على من ولدوا محافظتهم على ذواتهم ، فلأولادهم حق التصرّف بالخيرات التي يملكونها . اما ان للاولاد مثل هذا الحق فبيّن من الشرائع الالهية ، واما ان البشر على يقين من اصالة هذا الحق فبيّن من قوانين البلدان . وهذه الشرائع والقوانين تلزم الآباء بتعهّد الابناء .

٨٩ – قضت سنة الطبيعة ان يولد الاولاد ضعفاء وعاجزين عن توفير اسباب معاشهم . وقضى الله الذي وضع سنة الطبيعة ان يكون لهم الحق بالغذاء والاعالة من قبل والديهم ، وهو حق لا يقتصر على قيام اود الاولاد وحسب بل يمتد الى مرافق الحياة ومنافعها الاخرى ايضاً ، على حسب طاقة والديهم . وهكذا عندما يغادر والدوهم العالم فتنتهي العناية المتوجبة عليهم نحو اولادهم ، تستمر نتائجها ما امكن . اما الرزق الذي كسبوه ابان حياتهم فيؤول الى اولادهم ، كما تقضي سنة الطبيعة ، اذ ينبغي ان يوفروا لهم ، كما وفّروا لانفسهم اولاً ، اسباب المعاش . وحتى اذا لم يوص الوالدون عند وفاتهم صراحة بشيء منها ، فالطبيعة قد ارادت تحدر املاكهم الى اولادهم ، فيكون لهم عندها حق وضعي طبيعي بوراثة املاك والديهم ، لا يشاركهم فيه سائر البشر .

٩٠ – ولولا حق الاولاد هذا بالتغذية على يد آبائهم الذي منحهم الله والطبيعة اياه وفرضه على الوالدين فرضاً ، لكان من الطبيعي ان يرث الاب ممتلكات ولده دون حفيده ويتقدم عليه . لأن للجد فضلاً عظيماً سابقاً من العناية والاختبار في تربية ولده وتعليمه تقضي العدالة بمكافأته ، كما يخيّل الينا . ولكن لما كان ذلك الفضل انما نجم عن الرضوخ للسنّة ذاتها التي قضت بتغذيته وتربيته على يد والديه هو ، فيد الوالد تلك على ولده الذي يهذبه ويرعاه انما يكافئها ذاك بتعهد اولاده هو وتوفير اسباب معاشهم ، (اقول يكافئها الى الحد المناسب لدى انتقال الملكية ، ما لم تقض حاجة الوالدين الراهنة بوقف جزء من هذه الثروة عليهم لسد حاجتهم واعالتهم . لاننا لسنا نشير هنا الى ذلك التوقير والامتنان والاحترام والاكبار التي تجب على الاولاد دائماً نحو ابيهم ، بل الى المقتنيات والاملاك

التي تقاس قيمتها بالمال) . الا ان هذا الواجب نحو الاولاد لا يبطل الواجب الناجم عن افضال الاب على بنيه ، بل يتقدم بمقتضى سنة الطبيعة عليه . لأن حق الاب على ابنه يصبح نافذاً ويكتسب الاب حق وراثة ابنه ، عندما لا يكون له ولد يرثه فلا ينقض حقه ذلك . وهكذا فللرجل على اولاده حق الاعالة ، كلما كان معدماً او محتاجاً الى ذلك ، وله عليهم ، حق التمتع بمرافق الحياة الاخرى - اذا امكنهم توفيرها له بعد تأمين ضروريات الحياة لهم ولاولادهم ، فاذا مات الابن بلا ولد ، فللأب حق طبيعي باكتساب ممتلكاته ووراثة اراضيه (رغم ما قد تنصّ عليه القوانين المدنية في بعض البلدان جهلًا ، مما يناقض ذلك) - وكذلك لاولاده وبنيهم الذين تحدّروا من صلبه ، مثل هذا الحق ، فاذا لم يكن له ولد آل هذا الحق الى ابيه وسلالته بدورهم . اما حيث لا نجد أيّاً من هؤلاء الاقرباء فان ممتلكات الفرد تؤول الى المجتمع فيتولى امرها الولاة في المجتمع المدني . اما في المجتمع الطبيعي فهي تصبح مشاعاً تاماً ، ما دام ليس لها وريث اصيل ، فلا يكون لأي كان حق الملكية عليها الا بمقدار حقه بالتمتع الطبيعي بالاشياء المشاعة والتي سأتحدث عنها في ما بعد .

٩١ - لقد اسهبت في ابراز الحق الذي ينبني عليه حق الاولاد في وراثة املاك والدهم ، لا لاثبت فقط انه لو كان لآدم حق التملّك على الارض كلها وعلى نتاجها ايضاً (وهو تملّك اسمي لا شأن له ولا جدوى منه ، ولا غرابة في ذلك ما دام آدم مضطراً الى ان يغذّي اولاده وسلالته ويعيلهم منها) ، بل لاثبت ايضاً ان هذا الحق لا يمكن ان يكسب ايّاً من سلالته حق السيادة على سائرهم ، ما دام كل الاولاد يكتسبون بعد وفاته ، بحسب السنّة الطبيعية وحق الوراثة ، صفة تملكها وحقاً طبيعياً مشتركاً بذلك . فما دام لكل منهم الحق بوراثة نصيبه ، فبوسعهم ان يستثمروا ميراثهم او اي جزء منه بالاشتراك او اقتسامه جملة او تفصيلًا كما يشاؤون ؛ دون ان يكون بوسع اي منهم ان يدّعي الحق بالميراث الكامل او بالسلطة التي يفترض أن تقترن به ، لان حق الوراثة خلَع على الجميع وعلى كلٍ بمفرده حق المساهمة في ممتلكات ابيهم . اقول : لم ادقق في الفحص

عن الاساس الذي يقوم عليه حق الاولاد بوراثة املاك آبائهم من اجل هذا الغرض وحسب ، بل لكي ألقي ضوءاً اغزر على قضية وراثة «الحكم» «والسلطة» في البلدان التى تمنح القوانين المدنية الخاصة فيها الابن البكر حق تملّك الارض كلها ، ومعها السلطة التي تؤول اليه بحسب العرف نفسه ، لان البعض قد خالوا من جرّاء ذلك ان حق الابن البكر بوراثة «الارض» «والسلطة» حق طبيعي وإلهي وان وراثة «التسلط» على الرجال وتملّك الاشياء ، انما انبثق من المصدر نفسه ، فكان لزاماً ان يتحدّرا بحسب القاعدة نفسها .

٩٢ ـ ان الملكية تنبثق من حق الانسان بتسخير ايّ من المخلوقات الدنيا لخدمته ، لاجل المحافظة على حياته والترفيه عن نفسه . فهي اذن وجدت من اجل منفعة المالك ومصلحته فقط ، فبوسعه ان يتلف الشيء الذي يملكه بالاستهلاك ، اذا دعت الحاجة . اما الحكومة فقد وجدت من اجل المحافظة على حق كل فرد واملاكه بدفع اذى الآخرين وعدوانهم عنه ، فهي اذن توجد من اجل مصلحة المحكومين . لان سيف الحاكم هو بمثابة «وازع لفاعلي الشرّ» غرضه اكراه الناس على احترام شرائع المجتمع الوضعية التي تطابق في الغالب الشرائع الطبيعية من اجل الخير العام : اي خير كل فرد من افراد ذلك المجتمع ، (ما امكن تحقيق ذلك بحسب القواعد العامة) . اذ ان ذلك السيف لم يقلّد للحاكم من اجل مصلحته وحسب .

٩٣ ـ للاولاد اذن ، كما اثبتنا اعلاه ، حق وراثة املاك والدهم لانهم عالة على والديهم في ما يختص بمعاشهم . وهذا الحق حق قصد به خيرهم وصالحهم ، لذلك دعيت تلك الاملاك خيرات ؛ فلم يكن للابن البكر ، بناء على الشريعة الالهية او الطبيعية ، حق او ميزة خاصان في ذلك ، لأن حقه وحق اخوته معاً يرتكزان على حقهم بالاعالة والنفقة والرفاهية ، على يد والديهم دون اي شيء آخر .

اما الحكومة التي نشأت من اجل خير المحكومين لا من اجل خير

الحكام وحدهم (ومن أجل خير هؤلاء من خلال خير المجموع ، ما داموا جزءًا منه ، لأن كل جزء او فئة منه انما يتوفّر القانون على تنظيم شؤونه من اجل خير المجموع) فلا يمكن ان يرثها الوارث بناء على الحق الذي يخوّل الابنــاء وراثة املاك والديهم . لأن حق الابن بالاعالة وبتوفير ضروريات الحياة ومرافقها من رزق ابيه يكسبه حق وراثة « املاك » ابيه من اجل مصلحته الشخصية ، الا ان ذلك لا يكسبه حق الاستيلاء على « السلطة » التي كان يمارسها ابوه على الناس . فكل ما يحق الولد ان يطالب اباه به هو الغذاء والتربية وما تدرّه الطبيعة من مقومات الحياة ، الا انه لا يحق له ان يطالبه بـ«السلطة» او «الحكم» . فهو يستطيع ان يعيش وان يتلقى منه ذلك القسط من خيرات الارض وبركة التعليم التي اكسبته الطبيعة الحق بها ، دون «السلطة» او «الزعامة» التي انما تقلّدها ابوه (اذا كان قد تقلّد شيئاً منهــا) لخير الآخرين ومصلحتهم . فلا يستطيع الولد ان يطالب بها او يرثها باسم حق قائم على مصلحته وخيره الخاصين وحسب .

٩٤ – ينبغي ان ندرك جيداً كيف احرز الحاكم الاول ، الذي يدّعي بعضهم أنه استمد سلطته منه ، كما استمد الاساس الذي تستند اليه تلك السلطة ، وطبيعة صلاحيته تلك قبل ان نستطيع معرفة خليفته الاصيل ، ذي الحق بوراثتها عنه . فاذا كان اتفاق كلمة الناس واجماعهم هما اول ما قلّد الصولجان رجلًا ما او وضع على رأسه التاج فهما حريّان ان يقرّرا وجهة تحدّرهما وانتقالهما . لأن السلطة ذاتها التي جعلت من الاول «حاكماً» شرعياً ينبغي ان تجعل من الثـاني حاكماً ايضاً وتخلع حق الوراثة على اصحابه ايضاً . وعندهـا لا يكون للوراثة او لحق الابن البكر في حدّ ذاتها اي مفعول ولا يكون ثمة اساس لادّعاء مثل هذا الحق ، الا بمقدار ما يعيّن اجماع الامة الذي اقرّ شكل الحكم مبدأ الخلافة او التسلسل . وهكذا نجد ان مبدأ تعـاقب التيجان كثيراً ما يؤدي الى وضعها على

رؤوس مختلفة في بلدان مختلفة ، فيصبح باسم هذا المبدأ ملكاً على بلد ما مَن قد لا يكون الا احد الرعايا في بلد آخر[١] .

٩٥ – ولو كان الله قد خلع « الحكم » و «السلطة» على رجل ما في عبارة صريحة منزلة ومنحه اياهما منحة واضحة ، لتحتم على كل من يطالب بهما على هذا الاساس ان يكون له مثل ذلك الحق المنصوص عليه بتولّيهما . فما لم ُتعيّن وجهة تحدرهما وانتقالهما الى الآخرين بمنحة صريحة لم يستطع احد أن يرث مقام الحاكم الاول ولا يكون للاولاد الحق بوراثته ، لأن حق البكورية (Primogeniture) لا يستقيم ما لم ينص عليه الله الذي خلق هذا النظـــام الحكومي . وهكذا نرى ان الحقوق الملكية لاسرة «شاوول» الذي تولى الملك بتنصيب إلهي مباشر ، انما انتهت بوفاته . وخلفه داود على الوجه نفسه الذي تولى عليه شاوول الملك (اي التنصيب الالهي) ، دون يوناثان ، رغم المطامع القائمة على مبدأ وراثة الاب . واذا كان لسليمان حق خلافة ابيه فبحق غير حق البكورية . فالابن الاصغر او ابن الاخت ينبغي ان يتقدم عـــلى سواه اذا كان له الحق ذاته الذي كان للملك الشرعي الاول ، ففي مملكة تستند فيهـــا الملكية على تنصيب الله ذاته قد يرث بنيامين اصغر اخوته ولا محالة تاج ابيه اذا نص الله على ذلك – كما آل الى احد افراد تلك القبيلة الملك الاول اصلاً .

٩٦ – اذا كان « الحق الابوي » - اي « فعل الانجـاب » يخلع على الرجل « الحكم » او « السلطة » ، فالوراثة والبكورية لا تخلعان على صاحبهما اي حق . فمن لم يستطع ان يخلف والده في تلك الخاصيّة ، اي «الانجاب» ، لا يستطيع ان يرث تلك السلطة عنه ، التي كانت للوالد بحـــكم « حقه الابوي » . ولكن سأسهب في عرض هذه القضية في ما بعد . فمن الثابت الآن اذن ان كل نمط من انماط الحكم ، أكان قائماً على « الحق الابوي » ام على « اجمـاع الشعب » ام على « التنصيب الالهي الصريح » الذي قد

(١) اي ان اسس الملكية قد تختلف بين بلد وآخر ، بحيث يتولى الملك في بلد ما مَن قد لا يرقى عن مرتبة العبيد في بلد آخر – المترجم .

يلغي دَينك المبدأين ويقيم حكومة جديدة على اساس جديد – اقول ، ان اي حكومة تقوم على اي ٍ من هذه الاسس لا يمكن ان تنتقل الى خليفة ما ، بحق الوراثة ، ما لم يتمتع بتلك الصفة التي كان يتّصف بها سلفه . فالسلطة القائمة على «التعاقد» (Contract) لا تتحدر الا الى من يكتسب حقاً بها على اساس «عقد» ما ؛ والسلطة القائمة على «الانجاب» الا الى من ينجب ؛ والسلطة القائمة على «المنحة» او «الهبة» الالهية الا الى من ينص عليه صاحب الهبة كوريث شرعي .

٩٧ – يخيّل اليّ انه يتضح مما تقدم ان الحق بتسخير المخلوقات انما يقوم اصلًا على حق الانسان بالحياة وبالتمتع بمرافق الحياة المختلفة وان حق الاولاد الطبيعي بوراثة املاك آبائهم يقوم على ذلك الحق بالحياة وبالتمتع بمرافقها من خلال ارزاق آبائهم الذين غرست فيهم الطبيعة الحب والرفق بهم كي يعيلوهم كما يعيلون انفسهم ، وما دامت الارزاق تلك هي لخير المالك او الوريث وحسب ، فلا يصح ان يبنى عليها حق الاولاد بوراثة « الحكم » او « السلطة » عن ابيهم لأن للسلطة تلك اساساً آخر وغرضاً آخر . ولا يصح ان تكون البكورية اساساً للاستقلال بوراثة « ثروة » او « سلطة » الوالد – كما سنرى باسهاب في موضعه .

ويكفي ان نكون قد اثبتنا هنا ان « مِلكية » آدم او « سلطته الخاصة » لا تبرران انتقال السلطة او الحكم الى وريثه ، فيمتنع ان يكون له حق التسلّط على اخوته ما دام لا يحق له ان يرث جميع املاك ابيه ، وانه لو كان لآدم سلطة ما منبثقة من « مِلكيته » (وهي فرضية مردودة فعلًا) لانطوت بوفاته .

٩٨ – لو كان لآدم ، بحكم كونه مالكاً للعالم كله ، سلطة على سائر البشر لاستحال ان يرثها احد اولاده دون اخوته ، اذ كان لكل منهم الحق باقتسام ثروته فكان لكل ٍ منهم الحق بنصيب من املاك ابيهم . كذلك يستحيل ان تنتقل سلطة آدم المبنية على « الابوة » (لو فرضنا انه كان له مثل هذه السلطة) الى اي من اولاده . اذ لما كانت – كما يقول مؤلفنا – حقاً بالحكم مستمداً من « الانجاب »

يكتسبه الوالد على اولاده ، استحال ان تورث هذه السلطة ، لان الحق الناجم عن صفة او فعل شخصي يبنى عليه الحق يجعل السلطة كذلك امراً شخصياً تستحيل وراثته . اذ لما كانت السلطة الابوية حقاً طبيعياً منبثقاً من العلاقة بين الاب وابنه استحالت وراثته استحالة وراثة تلك العلاقة . ومن يدعي الحق بوراثة سلطة الاب على بنيه يكون كمن يدعي الحق بوراثة سلطة البعل الزوجية على زوجته ، بحكم كونه وريثاً له . اذ سلطة الزوج تستند الى عقد الزوجية وسلطة الاب تستند الى «الانجاب» ، فلم لا يطالب الوريث بوراثة السلطة الناجمة عن العقد الزوجي – وهي سلطة شخصية – كما يطالب بوراثة السلطة الناجمة عن الابوّة ، وهي لا تتجاوز شخص الوالد . الا أن يكون الانجاب مصدراً للسلطة قائماً في من لم ينجب .

٩٩ – وذلك يثير المسألة التالية : لما كان آدم قد مات قبل حواء فهل كان لوريثه (سواء أكان قايين ام سام) السلطة المطلقة على امه حواء ، بحكم وراثته «ابوّة» آدم ؟ لأن «ابوّة» آدم لم تكن الا حقه بالتسلط على اولاده الذين انجبهم ، فمن يرث «ابوّة» آدم لا يرث (حتى بحسب قول مؤلفنا) سوى حق آدم بالتسلط على اولاده الذين انجبهم . فلا تشمل ملكية الوريث اذن حواء . اما اذا شملتها فللوريث الحق بالتسلط على حواء اذ ان آدم هو الذي انجبها . وهذا مدلول «الابوّة» الوحيد ، لأن تلك السلطة ليست سوى «ابوّة» آدم المتحدرة الى خلفه بالوراثة .

١٠٠ – قد يقول مؤلفنا ان للمرء حق التنازل عن سلطته على اولاده ، وان ما يمكن انتقاله بالتعاقد يمكن امتلاكه بالوراثة . وجوابي على ذلك ان الاب لا يستطيع ان يتنازل عن سلطته على بنيه . قد يفقد الاب هذه السلطة الى حد ما ، الا انه لا يستطيع خلعها على امرىء آخر . اما اذا اكتسبها امرؤ آخر فلا يكتسبها عندها كعطية من الاب بل لعلة اخرى .

لنفرض على سبيل المثال ان اباً اهمل ابنه اهمالاً تاماً او باعه لرجل آخر او وهبه اياه ، وان هذا الرجل ألقى به في العراء فعثر عليه رجل

ثالث فتعهّده بالعناية والرفق وانفق عليه من ماله كما لو كان ابناً له . يخيّل اليّ انه ممّا لا ريب فيه ان الجانب الاكبر من واجب الطاعة المترتب على الابن نحو ابيه هو من حق الرجل الذي تبناه . اما الرجلان الآخران فليس لهما ان يطالباه بشيء من ذلك الواجب ، اللهم الا اباه الطبيعي الذي قد يكون فقد حقه بقسط هام من ذلك الواجب الذي تنطوي عليه الوصية « اكرم اباك وامك[١] » ، الا انه لا يستطيع رغم ذلك ان يهب شيئاً منه لامرىء آخر ، فالرجل الذي اشترى الولد ثم اهمله لم يكتسب ، من جرّاء فعل البيع او من جرّاء هبة الاب ، حقاً بالاكرام والطاعة من لدن الولد ، وانما اكتسبها الرجل الذي اضطلع ، من تلقاء نفسه ، بعبء الحدب والعناية الابويّين وتعهّد هذا الطفل البائس المشرف على الهلاك فاكتسب من جرّاء عنايته الابوية قسطاً معادلاً من السلطة الابوية . وقد يسهل التسليم بذلك لدى الفحص عن طبيعة السلطة الابوية ، التي عرضت لها في الكتاب الثاني ، فليراجعه القارىء[٢] .

١٠١ – لنعد الآن لما نحن بصدده . من البديهي ان السلطة الابوية المنبثقة من فعل « الانجاب » (الذي يعزوها اليه المؤلف فقط) يستحيل « انتقالها » او « وراثتها » . لأن من لم ينجب ولداً ما يستحيل ان يكتسب السلطة الابوية الناجمة عن فعل الانجاب ، كما يستحيل ان يكتسب امرؤ حقاً ما ، ما لم ينفّذ الشرط الذي انيط به ذلك الحق . فاذا سأل سائل : ما هي السنّة التي تمنح الاب السلطة على اولاده ، أجبنا : هي ولا شك السنّة الطبيعية ، التي تمنح الوالد السلطة على من ينجب . واذا سأل سائل آخر : ما هي السنّة التي تسبغ على الوريث (عند مؤلفنا) حق الوراثة ، امكننا في زعمي ان نجيب : السنّة الطبيعية ايضاً . فنحن لا نجد عند مؤلفنا ذكر آية واحدة من الكتاب المقدس تؤيد حق هذا الوريث الذي يتحدث عنه . فالسنّة الطبيعية اذن تهب الآباء السلطة الابوية على اولادهم بحكم « انجابهم » لهم بينما تهب هذه السنّة نفسها تلك السلطة الابوية للوريث على اخوته الذين

(١) في الاصل : اكرم ابويك – المترجم .

(٢) المقالة الثانية – الفصل السادس .

لم « ينجبهم » — اذ ينتج عن ذلك : اما ان الأب لا يكتسب السلطة الابوية بحكم « الانجاب » واما ان الوريث لا يتمتع بتلك السلطة قط .

اذ من الصعب ان نفهم كيف تمنح السنّة الطبيعية ، وهي سنّة العقل ، السلطة الابوية للاب على اولاده بحكم « انجابه » لهم فقط ، وللابن البكر على اخوته بدون هـذه الصفة الوحيدة ، اي بدون علّة قط . واذا كان الابن الاكبر قد يرث السلطة الابوية ، بحكم السنّة الطبيعية ، بدون العلة الوحيدة التي تكسب الحق بها ، فلم لا يرثها الابن الاصغر ، او قل امرءًا دخيلًا اصلًا . اذ حيث لا علة تسوّغ ميراث اي منهم (سوى من ينجب) فللكل حق مساوٍ بذلك . ومن الواضح عندي ان مؤلفنا لم يورد اي علة ، ومتى اورد سواه علة مـا ، فعندها يمكننا ان ننظر في صحتها او فسادها .

١٠٢ — وقياساً على قول مؤلفنا ، يمكننا القول ان للمرء الحق بوراثة املاك قريب له معروف انـه تربطه به آصرة دم باسم السنّة الطبيعية وان للغريب مثل ذلك الحق بوراثتهـا باسم تلك السنّة عينهـا سواء بسواء . فيكون ذلك من الوجاهة بمنزلة القول ان السنة الطبيعية تنصّ على ان للاب سلطة ابوية على الاولاد الذين انجبهم وان للوريث الذي لم ينجبهم مثل تلك السلطة عليهم ايضاً . ولو افترضنا ان قوانين بلد من البلدان تخلع السلطة الابوية على الآباء الذين يربّون اولادهم ويطعمونهم بانفسهم فقط ، فكيف يصح القول ان الطبيعة قد خلعت على من لم يصنع شيئاً من هذه السلطة المطلقة على من ليسوا ابناءه هو ؟

١٠٣ — اذا امكن اذن اثبات ان السلطة الزوجية قد تسند الى من ليس زوجاً امكن ، عندي ، اثبات دعوى مؤلفنا ان السلطة الابوية التي يكتسبها المرء بانجاب البنين يمكن ان يرثها ابنه وان الاخ قد يكتسب سلطة ابوية على اخوته ، بحكم كونه وريثاً لسلطة ابيه ، وينال — بناء على هذه القاعدة عينهـا — سلطة زوجية ايضاً . وما لم يثبت ذلك فلنا ان نتشبث باعتقادنا ان سلطة آدم الابوية (اي تلك السلطة العليا المنبثقة من «الابوة»)

– اذا سلمنا بوجودها – لا يمكن ان تتحدر الى وريثه أو أن يرثها . لن اتوانى عن التسليم لمؤلفنا – اذا كان في ذلك جدوى له – بأن « السلطة الابوية » لن تتلاشى ابداً وانها سوف تستمر ما دام ثمة آباء على الارض .

الا ان سلطة آدم على بنيه لن تؤول الى اي منهم ولن يستمد اي منهم سلطة منه ، بل يكون لكل منهم سلطته الخاصة المنبثقة من المبدأ نفسه الذي قامت سلطة آدم عليه (اي الانجاب) ، وليس من الوراثة او الخلافة قط . فيكون حالها حال السلطة الزوجية التي لا يكتسبها الازواج من آدم . وهكذا نرى انـه لم يكن لآدم « ملكية » او « سلطة ابوية » اكسبته السيادة العليا على البشر ، وان سلطته المبنية على هـاتين الصفتين (اذا سلمنا بوجودها) يستحيل تحدرها الى وريثه بل يقتضي زوالها بموته . اما وقد اثبتنا ان آدم لم يكن ملكاً وان مَلكيته الوهمية لم تكن وراثية فالسلطة التي نجدها في العالم اليوم ليست منبثقة من سلطته ، ما دام كل ما كان لآدم من « الملكية » او « الابوّة » ، انما انتهى – بحسب قول مؤلفنا – بوفاته ، فاستحال انتقاله بالوراثة الى سلالته . وسوف نبحث بعدُ اذا كان لآدم وريث وقعت اليه سلطته ، كالذي يتحدث المؤلف عنه .

الفصل العاشر

وريث سلطة آدم الملكية

١٠٤ – يقول مؤلفنا : « من الحقائق التي لا مراء فيها انه ما اجتمعت جماعة بشرية قلّت او كثرت ، حتى ولو تقاطر افرادها من جميع اصقاع الارض النائية ، الا وكان على رأسها ، اذا اعتبرت بجد ذاتها ، رجل له الحق الطبيعي ان يكون ملكاً على سائر افرادها بصفته وريثاً لآدم ، وكان الآخرون جميعاً منه بمنزلة الرعيّة . لأن البشر بالطبع حاكم او محكوم ». وهو يضيف : « لو كان آدم ما يزال حياً اليوم وكان على وشك الوفاة ، لكان ثمة رجل واحد فقط هو وريثه ولا شك » فلتكن هذه « الجماعة البشرية » مؤلفة من ملوك الارض جميعاً ، اذا شاء مؤلفنا ، فبحسب قاعدته ينبغي ان « يكون لواحد منهم فقط الحق الطبيعي ان يكون ملكاً على سائرهم ، بصفته وريث آدم الشرعي. » فيا له من اسلوب رائع لاقرار حق الحكام وتوطيد اركان الطاعة المترتبة على رعاياهم باقامة مائة او قل الف طامع بالحكم (اذا فرضنا ان في العالم مثل هذا العدد من الملوك) في وجه كل ملك يملك الآن ، لكل منهم بحسب حجج مؤلفنا ، حقٌ يحكي حقه بالملك ! فاذا كان حق « الوراثة » هذا ذا شأن واذا كان قائماً على امر من اوامر الله ، كما يبدو من قول مؤلفنا ، افلا ينبغي ان يخضع له الجميع من ادناهم الى اعلاهم ؟ أفيحق لحاملي الالقاب الملكية ، الذين لم يحرزوا ايضاً « حق وراثة آدم » ، عندها ان يلزموا رعاياهم بطاعتهم بناء على اللقب الملكي وحسب ، دون ان يلتزموا انفسهم الطاعة ، بحكم هذه القاعدة نفسها ؟ فاما أن لا تستند حكومات العالم الى هذا الحق الخاص « بورثاء آدم » ، وعندها تكون اثارة هذه القضية عبثاً ، اذ تكون وراثة

آدم او عدمها غير ذات مساس بحق السيادة ، واما ان يكون هذا الحق — كما يقول مؤلفنا — اساس الحكم او السلطة ، فيكون واجبنا الاول ان نجد الوريث الاصيل لآدم ونجلسه على العرش ، فيتقدم عندها ملوك الارض وحكامها ويتنازلون له عن تيجانهم وصوالجهم ، التي لا تخص احداً منهم اكثر مما تخص أياً من رعيتهم .

١٠٥ – لان حق وريث آدم الطبيعي في ان يكون ملكاً على الجنس البشري كله (اذ يؤلف هذا الجنس كله « جماعة » واحدة) اما ان لا يكون ضرورياً لتنصيب الملوك الشرعيين ، بحيث يكون ثمة ملوك شرعيون دونه فلا تكون الملوك او الالقاب او السلطة منوطة به ، او لا يكون في العالم الا ملك شرعي واحد ، فتبطل عندها طاعة سائر الملوك : — اي اما ان تكون صفة وريث آدم المصدر الذي يستمد منه الملوك تيجانهم ، ومعها حق تسخير رعيتهم لارادتهم ، — وعندها يقتصر هذا الحق على واحد منهم ويكون كل من عداه بمثابة رعيته ، فلا يحق لأي منهم ان يطالب سائر البشر بالطاعة ، ما دام محكوماً مثلهم ؛ او لا تكون هذه الصفة مصدر الحق الذي يحكم الملوك ويستحقون طاعة رعيتهم بموجبه ، فيكون الملوك ملوكاً بدونه ، وتكون اسطورة سيادة وريث آدم الطبيعية لا صلة لها بالطاعة او الحكم ، لأنه اذا كان للملوك حق بالسلطة وبامتثال رعيتهم لهم من غير ان يكونوا ورثة لآدم ، او ان يصبحوا ورثته قط ، فما جدوى هذه الصفة ، ما دام يتحتم علينا الامتثال لهم بدونها ؟ اما اذا لم يكن لهم مثل هذا الحق فنحن براء من طاعتهم ، لأن من لا حق له بالامر فلا حق له بالطاعة ايضاً . فنحن احرار اذن ، الى ان يبرز لنا المؤلف ، او من يقوم مقامه ، وريث آدم الشرعي . فاذا لم يكن لآدم سوى وريث واحد فليس في العالم الا ملك شرعي واحد ، فلا تجب الطاعة على احد باطمئنان الا بعد التحقق من هويته ، فقد يكون فتى مجهولاً من بيت ناشىء ، ويكون لكل من عداه حق مماثل . اما اذا كان

لآدم عدد من الورثاء وكان الجميع ورثاءه فلكل منهم السلطة الملكية ، اذ لو كان ولدان من اولاده وريثين معاً ، لكان جميع الاولاد ورثاء ايضاً ، فالكل ورثاء لكونهم ابنـــاء او احفاداً لآدم[1] . فبين هذين الافتراضين يسقط حق الملك بالوراثة ، فاما ان يكون الملك رجلاً واحداً ، بحسبه ، او البشر جميعاً ، وفي كلا الحالين تنحلّ روابط الحكم والطاعة . فاذا كان عامة البشر ورثاء لآدم فلا تحق عليهم الطاعة لانسان قط ، واذا كان الوريث رجلاً واحداً لم تجب طاعته حتى يعرف من هو ويثبت حقه ثبوتاً قاطعاً .

(١) اي ان استئثار احدهم بالارث يصبح باطلاً – المترجم .

الفصل الحادي عشر

مَن هُو هَذا الوريث ؟

١٠٦ ـ ان المشكلة الكبرى التي اقلقت البشر ، في جميع العصور ، وجرّت عليهم معظم الويلات التي أدّت الى خراب المدن وهلاك اهالي البلدان المختلفة واقلاق سلام العالم ، لم تكن مشكلة قيام السلطة على الارض او مشكلة مصدرها ، بل مشكلة تعيين صاحب الحق بها . ولما كان استتباب الامر للحكام وسلامة مقاطعاتهم وممالكهم منوطاً بحل هذه المشكلة فيخيل اليّ ان على المفكر السياسي ان يتروّى كل التروي في حلّها ويجلي الامر بكل وضوح . فاذا بقي الامر موضع شك بات كل مـا عداه بدون جدوى . ونحن اذا كسونا السلطة بجميع مظاهر الابهة والاغراء التي يسبغها عليهـا الاستبداد بالامر ولم نبيّن لمن الحق بتقلّدها شحذنا حد الطموح الطبيعي عند الانسان ، وهو من طبيعته ميال الى الافراط ، وحثثنا الناس على التنافس بحماس اشد ، فنكون بذلك زرعنـا بذور الشقاق والفوضى الدائمين ، عوضاً عن السلام والطمأنينة وهمـا همّ الحكومة الاول وغرض المجتمع البشري .

١٠٧ ـ وذلك ما ينبغي لمؤلفنا خاصة ان يثبته[١] ، لانه في قوله « ان تعيين السلطة المدنية هو بتوقيف إلهي[٢] » انما جعل السلطة وانتقالها معاً امرين مقدسين . فيستحيل عندها ان ينتزعها من الشخص الذي فوضت اليه تفويضاً إلهياً اي قوّة او اعتبار . فما من ضرورة او تمحّل يجيز وضع شخص آخر

---

(١) اي تحديد او تعيين صاحب السلطة الشرعي ـ المترجم .

(٢) التوقيف ، في لغة الفقهاء ما نص عليه الشارع ـ المترجم .

موضعه . اذ لو « كان تعيين السلطة المدنية نتيجة لتوقيف إلهي « وكان » وريث آدم هو من وقعت اليه « تعييناً » – كما رأينا في الفصل السابق – لكان تسنم امرىء لم يكن وريث آدم سدّة الملك (كما يقول مؤلفنا) ضرباً من الكفر لا يقل عن كفر من اتخذ منصب « كاهن » عند اليهود دون ان يكون من سلالة هارون . اذ لم يكن منصب الكهنوت على وجه عام بتوقيف إلهي وحسب ، بل ان خلعه على سلالة هارون وحده تعييناً كان يستلزم انـه يستحيل ان يتمتع به او يمارسه الا من تحدّر من صلب هارون . وهكذا امكن التقيّد بمبدأ التعـــاقب على هذا المنصب ومعرفة الاشخاص الذين كان لهم الحق بالكهنوت معرفة اكيدة .

١٠٨ – دعنا نر اذن مدى عناية مؤلفنا بايقافنا على هذا «الوريث» الذي كان له « الحق بتوقيف إلهي ان يكون ملكاً على جميع البشر » . ان اول رواية نصادفها عنه هي هذه : « لما كان تسخير الاولاد هذا ، وهو اساس كل سلطة ملكية ، ينبني على مشيئة الله نفسه فان السلطة المدنية تقوم على توقيف إلهي ، ليس في شكلها العـام فقط ، بل وفي خلعها على اكبر الوالدين ايضاً على وجه التخصيص » . وان اموراً بهذه الخطورة يجب ان تصاغ في عبارات واضحة ، بحيث لا تكون موضع الالتباس او الشك ، الى ابعد حد ممكن . وعندي انـه اذا كان بوسع اللغة ان تعبر عن شيء من الاشياء بجلاء ووضوح فصلة الرحم ومنـازل القربى الدموية احدها . وكنا نتمنى لو استعمل مؤلفنا هنا بعض العبارات الاقرب متناولاً نوعاً ما ، لكي يتاح لنـــا ان ندرك الى من تعود السلطة المدنية « التي عيّنت بتوقيف إلهي » ، ولو اخبرنا ماذا عنى بعبـارة « الوالد الاكبر » لانه يخيل اليّ انه لو وقفت عليه قطعة من الارض او خلعت عليه وعلى اكبر الوالدين من اسرته لاحتاج الى ترجمان ولصعبت عليه معرفة صاحب الحق بها بعده .

١٠٩ – اذا اخذنا بمبـدأ الدقة في التعبير ، – وهو واجب حتمي في مثل هذا البحث – فعبـــارة « اكبر الوالدين »[١] قد تعني : اما اكبر

---

(١) في الاصل Parent ، وهي تشير الى الاب او الام على السواء – المترجم .

الرجال او النساء الذين انجبوا اولاداً ، او اولئك الذين هم اقدم عهداً بالابوّة . فيكون مؤدّى كلام مؤلفنا عندها ان الآباء والامهات الذين مكثوا على الارض اكثر من اقرانهم او بزوهم في انجاب البنين ، قد اكتسبوا « بتوقيف إلهي » الحق « بالسلطة المدنية » . فاذا كان هذا الكلام محالاً فالمؤلف مسؤول عنه ، واذا كان ما عناه يختلف عن تفسيري استحق اللوم لانه لم يتكلم بوضوح اشدّ . وانا واثق على كل حال ان لفظة «الوالدين» لا تشير الى الورثاء الذكور ولا « اكبر الوالدين » الى الطفل الرضيع الذي قد يكون الوريث الشرعي احياناً – اذا امكن ان لا يكون الوريث الا واحداً . فنكون بذلك امام مشكلة تعيين صاحب السلطة المدنية ، رغم « التوقيف الإلهي » كما لو لم يكن ثمة تعيين إلهي قط او لم يقل المؤلف عنها شيئاً . وهكذا تكون عبارة «اكبر الوالدين» لم تجدِ فتيلًا في حل مشكلة صاحب الحق «بالسلطة المدنية» «بتوقيف إلهي» ، فلا نكون احسن حالاً ممن لم يسمع قط بالوريث او بالوراثة ، اللذين يحفل بهما كتاب مؤلفنا . ومع ان همّه الاكبر في مؤلفاته هو الحث على طاعة كل من له الحق بان يطاع ، وهو حق يتحدر بالوراثة كما يخبرنا ، الا انه لا يترك لمن يريد تعيين اصحاب هذا الحق الموروث مجالاً للعثور عليه في مؤلفاته ، فكأنه حجر الفلاسفة السياسي(١) .

١١٠ – وهذا الغموض لا يرجع الى قصور في التعبير عند امام من أئمة النثر كالسير روبرت الذي لا تعوزه الفصاحة عندما يكون على يقين من امر ما يريد قوله . لذلك فانا اخشى ان يكون قد وجد تحديد قواعد الوراثة « بالتوقيف الالهي » من الصعوبة واقرارها من البعد عن غرضه وعن توضيح حقوق الحكام واثباتها على اساسها ، فيما لو اقرّت قواعد الوراثة تلك ، حيث آثر ان يكتفي بالعبارات المبهمة والعامة والتي قد تحدث رنّة لا بأس بها في آذان الناس الذين اختاروا ان يكتفوا بها

---

(١) الاشارة الى حجر الفلاسفة الذي كان يبحث عنه قدماء الكيمائيين حتى يتسنى لهم بواسطته تحويل جميع المعادن الى الذهب . ووجه الشبه ان هذا الحجر الذي يمكن بواسطته حل مشكلة الحكم لا يهتدى اليه في كتابات «فيلمر» السياسية ، كما لا يهتدى اليه في كتابات الفلاسفة – المترجم.

راضين ، عوضاً عن تقديم قواعد ثابتة لوراثة « ابوّة » آدم تكفي في حمل الناس على التسليم بحق من تحدّرت اليه ومعرفة الاشخاص الذين وقع اليهم هذا الحق بالسلطة الملكية ومعها واجب الطاعة .

١١١ – كيف نفسر اذن تشديده البالغ على « الوراثة » ووريث آدم « والوريث التـــالي » « والوريث الشرعي » ، دون ان يخبرنا ماذا يعني « بالوريث » هذا او السبيل الى معرفة من هو « الوريث التـــالي » او « الوريث الشرعي » ؟ وهو سؤال لا اذكر انه يعالجه في اي موضع ، جدّياً ، بل يشير اليه اشارة مبهمة حذرة كلما مرّ به ، مع ان معالجته من الضرورة بحيث يكون كل بحث في الحكم او الطاعة بدونه ، بناء على مقدماته ، عبثاً ، وتكون « السلطة الابوية » ، مهما اغرقنا في اثباتهـا ، لا غناء فيها لاحد . لذلك يخبرنا : « ليس اثبات السلطة عامة وحسب ، بل وقصرها ايضاً على صنف واحد (هو الملكية) وتقليدها لشخص آدم وسلالته تنبني ثلاثتها على اوامر إلهية ؛ فلم يكن لحواء او لاولادها ان يحدّوا من سلطة آدم او يشركوا معه احداً فيهـا ، وما وهب لآدم قد وهب في شخصه لسلالته » . هنـــا يخبرنا المؤلف على من قصرت « الارادة الالهية » تحدّر سلطة آدم الملكية – اي – « على سلالة آدم واحفـــاده » – كما يقول مؤلفنا – ويا له من قصر وجيه ، قصرها هذا عـــلى البشر جميعاً ! فلو استطاع مؤلفنا ان يجد امرءًا واحداً من البشر ليس من « سلالة » آدم او من « احفاده » فعساه يخبره من هو الوريث التـــالي لآدم . اما انا فلا ادري كيف يعيننا قصر سلطة آدم على « سلالته واحفاده » على العثور على « وريث واحد » . ان هذا التحديد الذي يضعه مؤلفنـا يوفّر ولا شك عناء كبيراً على من قد يبحث عنه في فصيلة العجماوات (اذا كان ثمة من باحث) ، الا انه لن يفيد كثيراً في اكتشاف « وريث تال واحد » بين البشر . وواضح ان هذا الحـل لمشكلة تحدّر سلطة آدم الملكية ، الذي يقوم على انها تقع الى سلالة آدم ، هو حل سهل موجز ، اذ يعني بكلام بسيط ان لكل امرىء الحق بهـا ، مـا دام لا يوجد امرؤ حي قط لا يحق له ان يقول انه من « سلالة » آدم . واذا وقف الامر عند هذا الحد

صحّ ما يقوله المؤلف من تحديد السلطة بامر إلهي . فهو يقول لنا فعلاً ان « هؤلاء الورثاء ليسوا اسياداً على اولادهم ، بل وعلى اخوتهم ايضاً » . فيستدل من قوله ومن الكلمات اللاّحقة التي سنفحصها بعد قليل ان الابن البكر هو الوريث ولكنه لا يقول ذلك بوضوح – فيما اعلم – في اي موضع . ولكن من استشهاده بعد ذلك بقايين ويعقوب يمكننا ان نعتبر ان فحوى رأيه في الورثاء هو انه اذا تعددت الاولاد فللأكبر بينهم الحق بالوراثة . وقد رأينا اعلاه ان السن لا تكسب الابن الاكبر الحق بالسلطة الابوية . اذ لا نجادل انه قد يكون للأب حق طبيعي بسلطة ما على اولاده . اما ان يكون للاخ الاكبر مثل هذه السلطة على اخوته فهو ما يتوجب اثباته بعد . فالله والطبيعة لم يقلّدا مثل هذه السلطة الابن الاكبر في اي موضع فيما اعلم ، والعقل لا يجد اساساً لمثل هذا التفوق الطبيعي بين الاخوة . فقد اعطت شريعة موسى الابن الاكبر مثل حظ الاخوين من املاك ابيه ومقتنياته ؛ ولكننا لا نجد قط اشارة (في العهد القديم) الى ان التفوّق او السلطة من حقوقه الطبيعية « او التوقيفية » . اما الامثلة التي يستشهد بها مؤلفنا فليست الا ادلّة واهية على حق الابن الاكبر بالسلطة او السيادة المدنيتين ، بل هي تدل في الواقع على خلاف ذلك .

١١٢ – وهناك قوله في الموضع السالف الذكر : « وهكذا نجد ان الله قد قال لقايين مشيراً الى اخيه هابيل : « واليك اشتياقه وانت تسود عليه (تكوين ٤ : ٧) » . وانا اجيب : اولاً ان هذه الآية قد اوّلها الكثير من المفسرين بحقٍّ تأويلاً يختلف كل الاختلاف عن تأويل مؤلفنا – ثانياً : مهما كان معناها فهي لا تدلّ قط على ان قايين – بحكم كونه الاخ الاكبر – كان صاحب سلطة طبيعية على هابيل ، لأن العبارة شرطية ، وهي : « اذا احسنت » التي تقتصر على شخص قايين . فمهما كان مدلولها فقد كان منوطاً بسلوكه لا بحق من الحقوق المنبثقة من الولادة ، فلم تكن لتعني اذن اقراراً لسلطة الابن الاكبر على وجه التعميم . اذ كان لهابيل قبل ذلك « حقه الخاص على الارض التي كانت تخصه » – كما يقرّ مؤلفنا نفسه . ولو كان قايين وريثاً لكل سلطة والده « بتوقيف إلهي » لاستحال ذلك

لمناقضته لحق الوريث – ثالثاً : لو اراد الله ان يجعل من هذه الآية اساساً لحق البكورية ولتقليد السلطة للأبكار عامة ، بحد ذاتهم ، بنـــاء على حق الوراثة ، فقد كان من حقنا ان نتوقع ان يشمل هذا الحق سائر اخوته . فبوسعنا ان نتصور ان آدم كان قد انجب آنذاك اكثر من هذين الولدين اللذين كانا قد بلغا سن الرجولة – وقد كان مقدوراً للارض ان يعمرها ولد آدم عند ذاك ، وما دام هابيل لم يذكر إلا ذكراً عابراً ، بحيث يصعب اسناد الكلمات في اللغة الاصلية اليه دون تمحّل[١] . رابعاً : من الغلوّ ان نبني نظرية بمثل هذه الاهمية على آية من « الكتاب المقدس » غامضة هذا الغموض ، بحيث يمكن تفسيرها (بل قل يجدر تفسيرها) على وجه آخر ؛ فتكون اذ ذاك دليلاً واهياً هو من الوهن بمنزلة الشيء الذي يستدل به عليه ، ولاسيما اننـا لا نجد في « الكتاب المقدس » او في ادلـّة العقل ما يرجّحه او يؤيده .

١١٣ – ينتج من ذلك – كما يقول المؤلف : « اذن لما اشترى يعقوب حق اخيه المنبثق من الولادة[٢] ، باركه اسحق قائلاً : كن سيداً على اخوتك وليسجد لك بنو امك[٣] » . وهو شـــاهد آخر – كما يتراءى لي – اورده المؤلف لـكي يستدل به على السلطة القائمة على حق منبثق من الولادة . ويا له من شاهد رائع ! فمـا اطرفهـا حجة ان يورد امرؤ يريد ان يبرهن على سلطة الملوك الطبيعية التي لا تستند الى عقد من العقود على ذلك شاهداً ينبني فيه الحق كله على عقد صريح ويسبغ السلطة على الاخ الاصغر ، الا ان لا يكون البيع والشراء ضرباً من التعـاقد في عرف مؤلفنا – فهو يقول : « عندما اشترى يعقوب حق اخيه الطبيعي » . ولكن دعنا نتجاوز ذلك ونفحص عن القصة نفسها وعن الغرض الذي يفيد المؤلف منهـــا ، وعندها نجد الاخطاء التالية حولها :

---

(١) انظر ص ٩٦ ، فقرة ١١٨ – المترجم .

(٢) وفي الترجمة العربية للعهد القديم « بكوريته » – والاشارة الى بيع « عيسو » وقد تنازل عن « بكوريته » لاخيه يعقوب من اجل الطعام الذي اشتهاه – راجع تكوين ٢٥ : ٢٩ الخ .

(٣) تكوين ٢٧ : ٢٩ .

اولاً : يورد المؤلف ذلك كما لو كان اسحق قد بارك يعقوب على اثر ابتياع « البكورية » مباشرة — اذ يقول : « لما ابتاع يعقوب » « باركه اسحق » . والامر على خلاف ذلك في « الكتاب المقدس » . لانـه يبدو منه انه كان بين الحادثتين برهة من الزمن ، واذا اخذنا القصة كما ترد فيه فليست تلك بالبرهة الوجيزة . فكل اقامة اسحق في « وادي جرار » وما جرى له مع «ابيمالك» (تكوين ، ٢٦) حين كانت رفقة (زوجة اسحق) ما تزال صبية جميلة ، تفصل بين هاتين الحادثتين . اما اسحق فقد كان عجوزاً فانياً عندما بارك يعقوب . ويشكو عيسو ايضاً ان يعقوب (تكوين ٢٧:٣٦) تعقّبه « مرتين » . فهو يقول : «اخذ بكوريتي وهوذا الآن يأخذ بركتي» — وهذه الكلمات تدل عندي على تراخٍ في الزمان واختلاف في الفعل . ثانياً : يخطىء مؤلفنا ثانية اذ يحسب ان اسحق « بارك » يعقوب وامره ان يكون « سيداً على اخوته » لانه كان صاحب « البكورية » . فالمؤلف يورد ذلك كشاهد على ان من له « البكورية » فله ايضاً حق « السيادة على اخوته » . ولكن يتضح من النصّ ايضاً ان اسحق لم يُعِرْ ابتياع يعقوب للبكورية اي انتباه عندما باركه : اذ لم يظنه يعقوب حين باركه بل ظنه عيسو . وكذلك لم يرَ عيسو هذا الارتباط بين « البكورية » «والبركة» ، اذ يقول : « فقد تعقبني الآن مرتين . اخذ بكوريتي وهوذا الآن قد اخذ بركتي » . ولو كانت البركة التي اشتملت على «السيادة على اخوته» من مستلزمات « البكورية » لما شكا عيسو من الاحتيال عليه في الثانية — ما دام يعقوب لم يكتسب سوى ما باعه عيسو اذ باعه « بكوريته » . فواضح اذن اننا لو فرضنا ان هذه الكلمات تشير الى السيادة ، فالسيادة لم تكن من مستلزمات « البكورية » .

١١٤ — اما ان السلطة لم تكن تعتبر حقاً من حقوق الوريث في ايام شيوخ اسرائيل بل النصيب الاكبر من تركة ابيه فواضح من الآية ١٠ من سفر التكوين اصحاح ٢١ ، حيث تقول ساره معتبرة اسحق الوريث : « اطرد هذه الجارية (هاجر) وابنها ، لان ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني اسحق » . فذلك لا يعني إلا انه لا ينبغي له ان يطالب بمثل حصة

اخيه من ثروة ابيه بعد وفاته ، بل ينبغي ان يأخذ حصّته تواً وينصرف . لذلك نقرأ في سفر التكوين (٢٥ : ٥ - ٦) : « واعطى ابراهيم اسحق كل ما كان له ، واما بنو السراري اللواتي كُنَّ لابراهيم ، فاعطاهم ابراهيم عطايا وصرفهم عن اسحق ابنه وهو بعد حيّ » اي ان ابراهيم وزّع على سائر اولاده حصصهم ثم صرفهم ، اما ما تبقّى وهو القسم الاكبر من ثروته فقد آل الى وريثه اسحق بعد وفاته . الا ان كونه وريثاً لم يكن ليستلزم ان من حقه ان يكون « سيداً على اخوته » . وإلا فلماذا ارادت ساره ان تسلبه احد اتباعه او عبيده فرغبت (الى ابراهيم) ان يصرفه عنه ؟

١١٥ - وهكذا نرى ان شرف « البكورية » لم يكن لينطوي الا على حصة مزدوجة بحسب الناموس ، وكذلك في عهد الشيوخ الذين سبقوا موسى — هذا العهد الذي يتخذه المؤلف نموذجاً له — لا نجد ادنى اشارة الى ان البكورية تكسب المرء السلطة الابوية او الملكية على اخوته . فاذا لم يكن ذلك واضحاً في سيرة اسحق واسماعيل كل الوضوح ، فلينظر من يشاء في اخبار الأول (٥ : ١٢) حيث نجد هذه الكلمات : « رأوبين هو البكر ، ولاجل تدنيسه فراش ابيه اعطيت بكوريته لبني يوسف بن اسرائيل فلم ينسب بكراً . لأن يهوذا اعتزّ على اخوته ومنه الرئيس . واما « البكورية » فليوسف . اما ما هي هذه البكورية فان يعقوب يفيدنا عن ذلك حيث يبارك يوسف (تكوين ٤٨ : ٢٢) بهذه الكلمات : « وقد وهبتك سهماً واحداً علاوة على اخوتك اخذته من يد الاموريين بسيفي وقوسي » . فيتّضح من هذا ان البكورية لم تشتمل الا على سهم مزدوج . ثم ان الآية الواردة في الاخبار الاولى تناقض صراحة قول مؤلفنا : لانها تثبت ان السلطة لم تكن منوطة بالبكورية قط ، اذ تنصّ على ان البكورية كانت ليوسف واما السلطة (العزّ) فكانت ليهوذا . ولكن قد يخيّل للقارىء ان المؤلف مولع بلفظة البكورية هذه حين يستشهد ليعقوب وعيسو لكي يثبت ان للوريث حق التسلط على اخوته[١] .

---

(١) اي ان حجته لا تعدو كونها حجة لفظية ان دلت على شيء فعلى ولع صاحبها بهذه اللفظة وبالآيات التي ترد فيها — المترجم .

١١٦ – اولاً : لانه شاهد ضعيف على ان السلطة حق من حقوق الابن البكر بتوقيف إلهي ، لأن يعقوب – وهو الاصغر – احرزهـا (ولا غضاضة في الوسائل التي تذرّع بها) . لأن هذا الشاهد ان دلّ على شيء فعلى ان « تحويل الابن الاكبر السلطة لم يكن بتوقيف إلهي » فيستحيل تبديله اذن – وهو خلاف ما يريده المؤلف . اذ لو كانت السلطة المطلقة حقاً من حقوق الابن البكر وورثائه ، بنـاء على سنّة إلهية او طبيعية ، بحيث يكونون ملوكاً غير منـازعين ويكون جميع اخوتهم عبيداً لهم ، فان كلام المؤلف يحملنا على القول ان الابن الاكبر لا قبل له بالتنـازل عنها لما في ذلك من الاساءة الى ابنائه واحفاده حيث يقول : « اما المنح او الهبـات المنبثقة من ارادة الله او سنّة الطبيعة فيستحيل على اي سلطة بشرية دنيا ان تحدّ منها او تسن شريعة مناقضة لها » .

١١٧ – ثانياً : لأن الموضع الذي يشير اليه المؤلف (اي تكوين ٢٧ : ٢٩) لا يتعلّق قط بسلطة الاخ الواحد على اخيه او استعباد يعقوب لعيسو . لأنه بيّن من سياق الحديث ان عيسو لم يخضع ليعقوب قط ، بل عاش في عزلة عنه في جبل سير حيث انجب شعباً خاصاً واسّس حكومة خاصة وكان سيداً عليها ، كما كان يعقوب سيداً على قبيلته . فالكلمات : – اذا اعتبرنا منهـا « اخوانك » « وابناء امك بينهم » – يستحيل إسنادها حرفياً الى عيسو او الى سلطة يعقوب الشخصية عليه . لأن اللفظتين « ابنـــاء » « واخوة » يستحيل ان يكون اسحق استعملها حرفياً وهو يعلم ان ليعقوب اخاً واحداً فقط . فهاتان الكلمتان يمتنع قطعاً ان تكونا صحيحتين بالمعنى الحرفي او ان تقر سلطة يعقوب على عيسو ، اذ نجد في القصة خلاف ذلك صراحة . فيعقوب (في تكوين ٣٢) يدعو عيسو مراراً « سيداً » بينما يدعو نفسه عبداً له . وفي تكوين ٣٣ : « انه سجد سبع مرات امـام عيسو » . اما ان عيسو كان عبداً تابعاً ليعقوب (بل ان مؤلفنا يؤكد ان كل محكوم عبد) وان يعقوب سيده بحكم البكورية ، فـــانني اترك للقـــارىء ان يستنتجه لنفسه ويصدقه – اذا استطاع – ان كلمات اسحق

هذه : « تكون سيداً على اخوتك ويسجد لك ابناء امك » تثبت سلطة يعقوب على عيسو بحكم « البكورية » التي انتزعها منه .

١١٨ – ان من يقرأ قصة يعقوب وعيسو يجد انه لم يكن لأي منهما سلطة على الآخر او سيادة بعد وفاة والدهما : فقد عاشا كما يعيش الاخوان عيشة صداقة ومساواة ، لا « سيد » بينهما ولا « عبد » بل كل منهما مستقل عن الآخر ، وكان كل منهما رئيس قبيلته الخاصة ولم يستمد ايهما شرائعه من الآخر ، بل عاشا منفصلين وكانا بمثابة العرقين اللذين انبثق منهما شعبان مختلفان خاضعان لحكومتين مختلفتين . فبركة اسحق هذه التي يبني عليها مؤلفنا سلطة الاخ الاكبر لا تعني اذن الا ما انبأ الله عنه رفقة من قبل ، كما في سفر التكوين (٢٥ : ٢٣) : « في بطنك امتان ومن احشائك يفترق شعبان : شعب يقوى على شعب ، وكبير يُستَعبد لصغير » . وعلى هذا الوجه بارك يعقوب يهوذا (تكوين ٤٩) واعطاه الصولجان والحكم – وبناء على هذه البركة كان بوسع مؤلفنا ان يبرهن ان السلطة والحكم من حقوق الابن الثالث على اخوته – كما استدل من بركة اسحق انهما كانا من حق يعقوب . اذ كانت هاتان البركتان بمثابة تكهن بما سيحدث بعد امد طويل لسلالتهما ، لا اعلاناً لحق وراثة السلطة الكامن في ايهما . هاتان اذن هما حجّتا مؤلفنا الكبريان الوحيدتان على ان « الورثاء هم اسياد على اخوتهم » . اولاً : لأن الله يقول لقايين (تكوين ٤) انه مهما استحوذت الخطية عليه فينبغي له – او انه بوسعه – ان يسود عليها . اذ انارسخ المفسرين في العلم يعتبرون ان الاشارة في هذه الآية الى الخطيئة لا الى هابيل ويقيمون على ذلك ادلّة دامغة ، فيمتنع اذن استنتاج شيء بصورة قاطعة يفيد غرض مؤلفنا من نصّ مبهم هذا الابهام . ثانياً : لأن اسحق يتكهن (تكوين ٢٧) ان الاسرائيليين وهم سلالة يعقوب ، سوف يسودون على الأدوميين سلالة عيسو . ولذلك يقول المؤلف – « الورثاء هم اسياد على اخوتهم » ، وانا اترك لمن شاء ان يتأمل هذه النتيجة .

١١٩ – والآن يمكننا ان نتبيّن كيف يؤول مؤلفنا تحدر سلطة آدم الملكية او سيادته الابوية وانتقالها الى سلالته بالوراثة ، التي انتهت الى

وريثه الذي اكتسب كل سلطة ابيه واصبح على اثر وفاة ابيه مثل ابيه في السيادة : « ليس على اولاده وحسب ، بل على اخوته ايضاً » وكل من تحدّر من صلب والده ، وهكذا الى ما لا نهاية له . ولكنه مع ذلك لا ينبئنا قط من هو هذا الوريث : والنور الوحيد الذي يلقيه على هذه القضية الهامة هو ما يستنتج (في استشهاده بيعقوب) من استعماله لفظة « البكورية » التي انتقلت عنده من عيسو الى يعقوب ، فيستفاد من ذلك انه يريد بالوريث الابن البكر . مع اني لا اذكر انه يذكر صراحة عبارة الابن البكر ، بل ليخفي وراء اللفظة المبهمة « وريث » . ولكن لنسلم ان ما يعنيه هو ان الابن البكر هو الوريث (اذ لو لم يكن البكر وريثاً لما بقي لدينا وجه لانكار كون جميع الابناء ورثاء على السواء) وانه بحق البكورية سيداً على جميع اخوته ، فلا يكون ذلك سوى الخطوة الاولى نحو حل مشكلة الخلافة ، اذ تبقى المشكلة على حدّتها ، ما لم يثبت لنا من هو الوريث في كل الاحوال التي قد يَتَّفِق فيها ان لا يكون لصاحب السلطة بنون . ولكنه يجوز هذه المسألة بصمت . عن حكمة في ما نرجح ! اذ هل احكم ممن يقرّر « ان السلطة وصاحب السلطة اولاً وشكل الحكم ثانياً ، هي بامر من الله وتوقيف منه » ، ثم يتحاشى بلباقة ان يثير مسألة تعيين هذا الشخص ، كيلا يقوده حلّهـــا ضرورة الى الاعتراف بأن الله والطبيعة لم يقررا شيئاً بشأنه . اما اذا كان مؤلفنا عاجزاً عن افادتنا عمن هو صاحب الحق الشرعي ، بناء على سنّة طبيعية أو شريعة إلهية صريحة ، بوراثة سلطة هذا الملك الطبيعي الذي اعياه امره عندما يموت دون بنين ، فقد كان بوسعه ان يوفر على نفسه عناء كبيراً في المسائل الاخرى . لاننا اذا شئنا تسكين روع البشر وتحديد ولائهم وامتثالهم للسلطة كان من الاجدر بنا ان ندلّهم على صاحب هذا الحق « بالسلطة الابوية » الذي يعلو على كل مشيئة او تشريع بشري ويتقدم عليها عوضاً عن ان ندلهم على ان ثمة « سلطة » طبيعية من هذا النوع . اذ مـاذا يجديني ان اعرف ان ثمة « سلطة ابوية » ينبغي لي ان اطيعها او قد اطيعها من تلقاء ذاتي ، ما لم يثبت لدي ايضاً — عندما يكثر الطامعون بها — من هو الشخص الذي يحق له تقلد هذه السلطة ؟

١٢٠ – اذ لمـــا كان الخلاف في واجب الطاعة وفي الفريضة الخلقية المترتبين عليّ تجاه مولاي وحاكمي الشرعي ، فينبغي ان التحقق من هوية الشخص الذي يؤول اليه حق السلطة الابوية هذه ويخوّله ان يطـــالبني بالامتثال لارادته . فلنفرض صحة ما يقوله من « ان السلطة المدنية عامة بتوقيف إلهي وكذلك تقليدهـا للوالدين الاكبرين ايضاً » ، « وان سلطة الحكم او الحق به ، وكذلك شكل سلطة الحكم تلك والشخص الذي تقع اليه تلك السلطة – هي احكام إلهية » . ومع ذلك ، فمـا لم يثبت لنا في كل حال من الاحوال من هو هذا الشخص الذي « عيّنه » الله ومن هو هذا « الوالد الاكبر » فكل مفاهيم السلطة الملكية المجردة التي يبسطها لن تفيدنا شيئاً ، متى ترجمت الى لغة الفعل ودعي النـاس الى اعلان ولائهم باخلاص . اذ ليست « السلطة الابوية » هي ما ينبغي طاعته – ما دامت لا تقوى على الامر والنهي – بل هي ما يكسب امرءًا ما حقاً ليس لسواه مثله . فـاذا انحدرت على سبيل الوراثة ، لم يكن لرجل آخر ان يأمر ويطاع ، اذ من العبث القول انني اطيـع « السلطة الابوية » عندما اطيـع من لم توله السلطة الابوية الحق بطـاعتي . فمن لا يستطيـع ان يثبت حقه الالهي بالسيطرة عليّ ويثبت ايضاً ان ثمة سلطة من هذا النوع قـائمة على الحق الالهي في العالم ، فليس له حق إلهي يلزمني طاعته .

١٢١ – واذا لم يستطع المؤلف ان يثبت حق اي ملك من الملوك بالحكم ، كوريث لآدم ، فقد اعتبر ذلك غير ذي جدوى : فمن الخير تجاوزه اذن ؛ وانطلق يقرر بمرح ان مردّ كل ذلك الى التملك الفعلي ، فبـاتت طـاعة المغتصب عنده بمنزلة طاعة الملك الشرعي وحقه بالحكم بمنزلة حقه . وهـــاك عبارته الجديرة بالذكر في هذا الباب : « اذا خلع مغتصب ما الوريث الشرعي ، فطـاعة المحكوم للسلطة الابوية يجب ان تسير في ظل السلطة وتكل امرها الى العناية الالهية » . ولكني سأرجىء النظر في حق المغتصبين هذا الى مقام آخر ، وادعو القـارىء الى تأمل مدى الامتنان المتوجب على الملوك لهذه الفلسفة السياسية التي تخلع « السلطة الابوية » –

اي حق الحكم الشرعي – على اضراب كايد (Cade) وكروموبل (Cromwell)[١] . ولما كان للسلطة الابوية حق الطاعة ، وجبت طاعة المحكومين لهم على اساس الحق نفسه ، ولم تختلف عن الطاعة التي نقدمها للحكام الشرعيين . وهذا المذهب ، رغم ما ينطوي عليه من اخطار ، انما يلزم ضرورة عن ردّ السلطة السياسية في جميع اشكالها الى سلطة آدم الابوية الشرعية القائمة على « توقيف إلهي » والمنحدرة منه على وجه تستحيل معه الدلالة على الشخص الذي وقعت اليه او الذي هو وريثها الفعلي .

١٢٢ – وانا اذهب الى انه ينبغي لنا ، اذا اردنا توطيد دعائم الحكم في العالم وفرض واجب الطاعة على ضمائر الناس ، ان نوقفهم (اذا صحّ عندنا ما يذهب اليه المؤلف من ان السلطة كلها ان هي الا احراز « ابوّة آدم ») على المرء الذي يؤول اليه الحق بهذه « السلطة » او هذه « الابوّة » عندما يتوفّى صاحبه الاصلي دون بنين يرثونها تواً عنه ، كما اوقفناهم على ان للابن الاكبر الحق بها لدى وفاة والده . اذ يجب ان نذكر ان القضية الكبرى التي كنا نخال المؤلف عاملاً على اثباتها ، لو لم يتناسها بعض الاحيان ، هي : من هم الاشخاص الذين لهم حق بالطاعة ؟ وليس ما اذا كان ثمة سلطة على الارض ينبغي ان تدعى « السلطة الابوية » ، دون ان نعرف فيمن تحلّ . اذ تكون عندها سلطة فعلاً (اي حقاً بالحكم) سواء أدعوناها « ابوية » ام « ملكية » ام « طبيعية » ام « مكتسبة » ام « ابوة مطلقة » ام « اخوّة مطلقة » – على شرط ان نعرف صاحبها .

١٢٣ – ثم اني اتساءل : هل يتقدم حق ابن الابنة على حق ابن الاخ بوراثة هذه «السلطة الابوية» او هذه «الابوّة المطلقة»؟ او ابن الابن البكر الذي ما يزال وليداً على الابن الاصغر الذي بلغ سن الرجولة والقدرة ؟

---

(١) جون كايد زعيم ايرلندي قام على رأس ثورة على الملك سنة ١٤٥٠ قتل فيها . يرد ذكره في مأساة شكسبير « هنري السادس » كمثال الغلظة والشراسة – المترجم .

أوليفر كروموبل (١٥٩٩ – ١٦٥٨) أحد قواد شارل الاول الذي تزعم الحرب الاهلية التي انتهت باعدام الملك واعلان الجمهورية سنة ١٦٤٩ . اشتهر بصرامته وعسفه ونصرته للبروتستانتية الغالية (Puritanism) – المترجم .

او الابنة على العم ، او اي رجل متحدر من سلالة ذكور ؟ او ابن الابنة الصغرى على ابن الابنة الكبرى ؟ او ابن الخليلة البكر على ابن اصغر منه وضعته الخليلة ؟ وينشأ عن ذلك اسئلة عدة تتعلـّق بالولادة الشرعية وبالفرق الطبيعي بين الزوجة والخليلة — اذ ان القوانين المدنية والوضعية لا تغني شيئاً هنا . وقد يسأل الى ذلك : هل يرث الابن البكر ، حتى ولو كان معتوهاً ، هذه « السلطة الابوية » دون الابن الاصغر اللبيب ؟ واي درجة من درجات الحماقة تلزم لحرمانه ؟ ومن ذا يفصل في الامر ؟ وهل يرثها ابن المعتوه الذي حرم لعتاهيته دون ابن اخ زوجته الذي كان متولياً الملك ؟ ولمن تكون « السلطة الابوية » ، اذا كانت الملكة الارملة حاملاً من الملك المتوفى ، ولا يعلم احد ما سوف تضع : أذكراً ام انثى ؟ واي التوأمين الذكرين اللذين ابصرا النور ، بعد تشريح والدتهما ، يكون الوريث ؟ وهل ترث الاخت غير الشقيقة دون ابنة الاخ الخالصة النسب ؟

١٢٤ — هذه المسائل وما شاكلهـــا قد تثار حول حق الخلافة وحق الوراثة ، لا من باب التأمل الصرف ، بـل من حيث عرضت فعلاً خلال التاريخ حول وراثة التيجان والممالك . واذا كانت ممالكنا مفتقرة الى شواهد مشهورة على ذلك ، فلسنا بحاجة الى التوغـّل في ما هو ابعد من المملكة الاخرى القائمة في هذه الجزيرة[١] . ولما كان مؤلف كتاب Patriarcha non Monarcha) العالم الحاذق[٢] قد رواها بجملتها فلن اضيف الى ما قاله شيئاً . وما لم يحلّ مؤلفنا كل المشاكل التي قد تثار حول الوريث التالي ويثبت ان السنّة الطبيعية او الشريعة الالهية المنزلة قد حلـّتها بوضوح ، فكل مزاعمه الخاصة « بسلطة آدم » « الملكية » « المطلقة » « العليا » « الابوية » وتحدر هذه السلطة الى وريثه ومـا شابه ، اقول ، لو كانت كل مزاعمه تلك براهين بمقدار ما هي على خلاف ذلك (دعاوى واهية) ، لما اجدت

(١) ظهر هذا المؤلف سنة ١٦٩٠ ولم تكن اسكتلندا (المشار اليها هنا) قد اتحدت مع انكلترا نهائياً بعد ، اذ يرقى تاريخ اتحاد المملكتين الى سنة ١٧٠٦ — المترجم .

(٢) اي الاب الحاكم غير المالك ، وهو كتاب من تأليف جيمس تيرل (James Tyrrell) في الرد على روبرت فيلمر ، ظهر سنة ١٦٨١ — المترجم .

قط في توطيد السلطة او اثبات حق اي ملك من ملوك العالم ، بل على العكس لزعزعت اسس كل سلطة واثارت حوهـا الشكوك . وليسهب المؤلف ما شاء وليصدق كل البشر قوله ان آدم كان يتمتع بسلطة «ابوية» «فملكية» اذن ، وان هذه السلطة (وهي السلطة الوحيدة على الارض) «تحدّرت الى ورثائه» ، وانه ليس من سلطة في العالم سواها ، فما لم يثبت قطعاً لدينا : الى من «تحدرت هذه السلطة الابوية» والى من آلت الآن ؟ – استحال ان يُلزَم احد بالخضوع لها ، ما لم يقل لي قائل : ان عليّ ان اخضع «للسلطة الابوية» الحالّة في امرىء ما ليس له من «السلطة الابوية» فوق ما لي انا منها – وذلك لا يختلف عن القول : انني اخضع لرجل ما لأن له حقاً بالحكم . فاذا سئلت : وكيف عرفت ان له حقاً بالحكم ؟ وجب ان اجيب : لا يمكن التحقق من ان له حقاً قط . ويستحيل ان يكون ما لست اعرفه اساس خضوعي وطاعتي ، فناهيك بما لا يستطيع احد قط ان يعرفه .

١٢٥ – فكل هذه الجلبة حول «ابوّة» آدم وخطرهـا وضرورة افتراضها لا تفيد شيئاً في توطيد سلطة الحكام او تحدّد طاعة المحكومين الذين تجب عليهم الطاعة ، ما لم يكن بوسعهم معرفة من ينبغي لهم ان يطيعوا ، او ما لم يمكن تمييز الحاكم عن المحكوم . ولو اكد مؤلفنا لهم ان لآدم «سلطة» مغفرة الخطـايا او شفاء المرضى ، وهي تتحدّر بحكم سنّة إلهية الى وريثه ، إلا ان معرفة هذا الوريث مستحيلة ، – لمّا كانت هذه «الابوة» أو «السلطة الملكية» المنسوبة الى آدم والمتحدرة الى ورثائه لا تجدي حكومات البشر فتيلاً او تفيد شيئاً في تطمين خواطرهم او حفظ صحتهم . أفليس من يعترف بخطاياه ، بنـاء على تأكيدات مؤلفنا ، متوقعاً مغفرة صحيحة ، او يأخذ دواء ما آملاً بالشفاء ، من ايّ من انتحل اسم كاهن او طبيب ، او تقلّد هـذه الوظائف عنوة قـائلاً : انني اكل امري الى سلطة المغفرة المتحدرة من آدم ، او انني سأشفى بواسطة السلطة الطبيعية المتحدرة منه – الا ينطوي فعل هذا على مثل الحكمة التي ينطوي عليهـا قول القـائل : انني اخضع «للسلطة الابوية» المتحدرة من آدم

واطيعها – رغم الاقرار بأن هذه السلطات تتحدر الى وريثه الوحيد فقط وان هذا الوريث غير معروف ؟

١٢٦ – ان الحقوقيين المدنيين يزعمون انهم قادرون على تعيين بعض الظروف الملابسة لتعاقب الملوك . الا انهم ، بحسب مبادىء مؤلفنا ، انما يتدخلون في امر لا يعنيهم . اذ لو صحّ ان السلطة السياسية كلها انما تستمد من آدم وحده وتتحدّر الى ورثائه اللاحقين وحسب ، بناء على « شريعة إلهية » « وتعيين إلهي » ، لكانت حقاً سابقاً لكل حكومة فعليّة وكان يعلو عليها ، فقوانين البشر الوضعية اذن لا تستطيع ان تقرر ما هو بحد ذاته اساس كل قانون وكل حكومة ، ويستمد قاعدته من سنّة الله والطبيعة وحسب . ولما كانت هذه السنّة لم تفصح عن هذا الحق ، فاني اميل الى الاعتقاد انه ليس ثمة حق من هذا النوع ليتحدّر على هذا الوجه . واني واثق انه لو كان ثمة مثل هذا الحق لكان عبثاً ، اذ كان الناس يقعون في حيرة اعظم من امر الحكومة وطاعة الحكام اذا كان ثمة مثل هذه مما لو لم يكن لمثل هذا الحق وجود . فقد كان من السهل تدبّر هذه الشكوك التي لا مخرج منها عن طريق القوانين والعقود الوضعية التي تحول دونها « السنة الالهية » – اذا صحّ وجودها . الا انني لا افقه كيف يقال انه ينبغي ان يتحدر حق إلهي طبيعي ، يتوقّف على اقراره الامن والسلام في العالم ، الى الذرية دون قاعدة طبيعية او إلهية واضحة تضبطه . ولو كان « تعيين » سلطة الوريث المدنيـة منوطاً « بشريعة إلهية » ولم يعرف مع ذلك شخص الوريث بحسب تلك « السنة الالهية » ، لاندثرت الحكومات المدنية كلها . اذ لما كانت هذه « السلطة الملكية والابوية » وقفاً عليه وحده بحسب حق إلهي ، لم يبق مجال لاعمال البصيرة او الارادة البشريتين ، من اجل خلعها على شخص آخر سواه . فاذا افترضنا ان لرجل واحد فقط حقاً إلهياً بطاعة البشر ، لم يحق الا لمن يبرز ذلك الحق ان يطالب بتلك الطاعة ، ولم يكن البشر ملزمين خُلُقياً بها على اي اساس آخر . وهكذا تقوّض هذه النظرية دعائم جميع الحكومات .

١٢٧ – وهكذا يتبين لنا كيف يقرر مؤلفنا تقريراً جازماً ان الحاكم

ان هو الا « الشريعة الالهية » بنـاء على « تعيين إلهي » ثم يخبرنا بصورة عامة ان هذا الحاكم هو الوريث . اما من هو هذا الوريث ، فهو يتركه لفطنتنا . فتصبح اذن هذه « السنّة الالهية » التي تخلع السلطة على امرىء ، ليس لدينا قاعدة نهتدي اليه على اساسها بمنزلة خلعها على لا احد . ولكن مهما كان من امر مؤلفنـا واقواله ، « فالسنّة الالهية » لا تخلع مثل هذه المناصب المضحكة ، ولا يصحّ ان نفترض ان الله قد وضع ، كشريعة مقدسة ، ان رجلًا معيناً ينبغي ان يتمتع بحق ما ، دون ان يضع قواعد ليُعرَف بهـــا هذا الرجل ويُعيَّن ، او اسبغ على وريث ما حقاً إلهياً بالسلطة دون ان يشير الى من هو هذا الوريث . ولان يقـال انه ليس لوريث مثل هذا الحق بناء على « سنّة إلهية » اولى من ان يقال ان الله اسبغ هذا الحق عـــلى الوريث ، ولكنه ترك مسألة تعيين هذا الوريث موضعاً للريبة والابهام .

١٢٨ ـ فلو كان الله قد وهب ارض كنعان لابراهيم ، ولرجل ما بعده على وجه عام ، دون ان يخص ذرّيته بالذكر ، بحيث ندرك عندها من هو هذا الرجل ، لكانت تلك الهبة تجدي في تعيين حق امتلاك ارض كنعان ما يجدي خلع السلطة على آدم وعلى ورثـــائه من بعده ، دون تخصيص وريثه هذا بعينه ، في تعيين صاحب الحق بالعرش . لان لفظة « الوريث » لا تعني الا امرءًا ما لا ادري من هو ، ما لم يكن لدينا قاعدة نستطيع معرفة من هو على اساسها . فالله اذ يضع ان على الناس ان لا يتزوجوا « ذوي قرباهم » ، « كسنّة إلهية » ، لا يقتصر على القول « لا يقترب احد منكم من اي من ذوي قرباه ، لكي يكشف عورته » ، بـل يورد فوق ذلك ، قواعـد تمكننا من معرفة من هم ذوو القربى هؤلاء ، الذين يقع عليهم الحظر ، بناء على « السنّة الالهية » ، والا لكانت تلك الشريعة عبثاً . اذ من العبث ان نفرض قيوداً او نخلع على النـاس امتيازات على هذا الوجه العام الذي لا يمكن معرفة الشخص المعنيّ بها . ولكن لما لم ينصّ الله في اي موضع على ان الوريث ينبغي ان يرث كل ارزاق ابيه او سلطته ، لم نستغرب ان لم يخصص في اي موضع من هو ذلك الوريث .

اذ لما لم يرم الى اي شيء من هذا ولم يقصد الى اي وريث بهذا المعنى ، فليس لنا ان نتوقع ان يعيّن او يسمي شخصاً ما كوريث ، كما كان يسوغ لنا لو كان الامر على خلاف ذلك .

ومع ان لفظة « وريث » ترد في الكتاب المقدس ، فليست تعني وريثاً بالمعنى الذي يقصده مؤلفنا ، اي امرءًا له الحق الطبيعي بوراثة كل ما يملك ابوه ، دون سائر اخوته . لذلك تفترض ساره انه لو مكث اسماعيل في بيت ابيه ليساهم في ميراث ابراهيم بعد وفاته ، لكان له ، وهو ابن الجارية ، ان يرث مع اسحق ، فهي تقول اذن « اطرد هذه الجارية وابنها ، لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني اسحق » . ولكن ذلك لا يرفع اللوم عن مؤلفنا الذي يخبرنا ان في كل فئة من الناس رجلًا هو الوريث « الشرعي » التالي لآدم ، اذ ينبغي له ان يخبرنا ما هي قوانين الوراثة . ولكن لما كان يضن بارشادنا الى كيف نهتدي الى الوريث بناء على قواعد ، فلننتظر بالتالي الى ما يفيدنا من امر هذه القضية الضرورية الرئيسية مما يرويه من الكتاب المقدس الذي يزعم انه يبني عليه الحكومة اصلًا .

١٢٩ — يفتتح مؤلفنا روايته لتحدر سلطة آدم الملكية ، رغبة منه في تبرير عنوان كتابه ، بهذه الكلمات : « ان هذه السيادة على العالم كله التي وقعت الى آدم بامر (إلهي) والى شيوخ (اسرائيل) بحق متحدر منه كانت من النظم ... الخ » . فكيف يثبت ان الشيوخ نعموا بها بالوراثة ؟ يقول : « بناء على سلطة الحياة والموت ، نرى يهوذا الاب يلفظ حكم الاعدام على تامارا ، زوجة ابنه ، لعهرها » . ولكن كيف يثبت « لفظ يهوذا حكم الاعدام » انه كان صاحب السلطة العليا المطلقة ؟ فلفظ حكم الاعدام لا يدل دلالة اكيدة على السلطة ، بل هو في الغالب ، من مهام القضاة الاصاغر . ان وضع قوانين الحياة والموت هو حقاً امارة من امارات السيادة ، اما لفظ الحكم وفقاً لهذه القوانين فقد يضطلع به آخرون ، فلا يثبت ذلك انه كان يتمتع بالسلطة العليا ، بل يشبه هذا القول قول القائل : « اصدر القاضي «جفريز» حديثاً حكم الاعدام على احدهم ؛ فللقاضي جفريز ،

اذن ، السلطة العليا ». ولكن قد يقال : « لم يصنع يهوذا ذلك بتفويض امرىء آخر ، فهو قد صنعه اذن من تلقاء ذاته » . ولكن من يدري أكان له الحق بصنع ذلك اصلًا ؟ فلعل ثورة الغضب دفعته الى فعل ما لم يكن له الحق بفعله . « كان ليهوذا سلطة الحياة والموت » : فكيف يتجلى ذلك ؟ – في ممارسته لها ، فهو قد « لفظ حكم الموت على تامارا » . فمؤلفنا يزعم انه من الادلة الصحيحة ان يقال : لقد مارسها ، فله الحق اذن بها . ضاجعها ، فلم لا يقال بناء على هذا الضرب من الدليل ان له الحق بذلك ايضاً . واذا جاز التطرق من الفعل الى اثبات حق الفعل ، صحّ ان نعتبر « ابشالوم » (Absalom) ايضاً احد الاسياد الذين يشير اليهم مؤلفنا ، اذ قد لفظ ابشالوم هذا حكم الاعدام على اخيه «آمنون» (Amnon)[1] ، وذلك في ظروف مشابهة ، ونفّذه ايضاً – لو صحّ اعتبار ذلك دليلًا كافياً على سلطة الحياة والموت . ولنسلم ان كل ذلك دليل ساطع على السلطة المطلقة ، فمن ترى كان صاحب « هذه السيادة المنبثقة من حق متحدر من آدم اليه ، يشبه سلطة اي ملك مطلق في اتساعه ومداه » ؟ – «يهوذا» ، يجيب مؤلفنا ، يهوذا احد ابناء يعقوب الصغار ، بينما لا يزال ابوه واخوته الكبار على قيد الحياة . فاذا اعتمدنا دليل المؤلف ، جاز ان يتمتع اخ اصغر ، في اثناء حياة ابيه واخوته الكبار بسلطة آدم الملكية « بناء على حق الوراثة » . فاذا صحّ ان يكون امرؤ من هذا النوع ملكاً بالوراثة ، فلست ادري لمَ لا يكون كل انسان ملكاً ايضاً ؛ واذا كان يهوذا ، – وابوه واخوه الاكبر ما يزالان على قيد الحياة –،وريثاً من ورثاء آدم ، فلست ادري عمّن تحجب هذه الوراثة ؟ فلكل البشر ان يكونوا ملوكاً بالوراثة ، شيمة يهوذا .

١٣٠ – اما بصدد الحرب ، فنحن نرى ان ابراهيم قاد جيشاً مؤلفاً من ٣١٨ جندياً من افراد اسرته ، وعيسو قابل اخاه يعقوب على رأس ٤٠٠ رجل مسلّح ، وبصدد السلم ، تعاهد ابراهيم مع ابيملك ، الخ. الا يمكن ان يأمر رجل ٣١٨ رجلًا من ابناء اسرته ، دون ان يكون

(١) راجع : ٢ صموئيل ١٣ – المترجم .

وريثاً من ورثاء آدم ؟ ان مزارعاً من مزارعي الجزر الهندية الغربية يأمر فوق ذلك ويمكنه ، اذا احب ولا شك ، ان يحشدهم ويسير على راسهم ضد الهنود الحمر ، انتقاماً لأي أذى لحقه منهم ، — كل ذلك دون ان يكون له « سلطة الملك المطلقة المتحدرة اليه من آدم » . فما اروع هذه الحجة القائلة بأن كل سلطة انما تحدرت ، بأمر إلهي ، من آدم بالوراثة ، وان شخص هذا المزارع وسلطته هما نتيجة « شريعة الله » ، لأن له سلطاناً في اسرته على الخدم الذين يولدون في داره والذين يشتريهم بماله ! ، اذ تلك كانت حال ابراهيم : فقد ابتــاع الاغنياء في عهد ابراهيم — شيمة الاغنياء في جزر الهند الغربية اليوم — الخدم والجواري ، فلما تكاثروا ، عن طريق التوالد والابتيـاع ، اصبح لهم عائلات ضخمة وافرة العدد . ومع انهم استخدموهم في الحرب والسلم ، أفيجوز ان يقال ان السلطة التي كانوا ينعمون بها عليهم كانت ارثاً متحدّراً من آدم ، بينما هم قد ابتاعوهم بمالهم ؟ وان رجلاً يركب حصاناً قد اشتراه في احدى الاسواق العامة في حملة على العدو ، ليَقومُ دليلاً على ان المالك « يتمتع بالسيادة التي كانت لآدم بأمر إلهي على العالم كله فتحدرت اليه شرعاً بالوراثة » ، لا يختلف عن دليله ان ابراهيم قاد الخدم من عائلته فاصبحت السيادة من بعده للشيوخ بالوراثة عن آدم — ما دام حق السيد بالسلطة في كلا الحالين ، إن على العبيد او على الجياد ، مستمداً من فعل الابتياع . وان اكتساب السلطة على شيء ما عن طريق الابتياع بالمال لضرب جديد من التدليل على انهـا مكتسبة بالوراثة او العقبى .

١٣١ — « ولكن ممارسة الحرب والسلم امارة من امارات السلطة » . لنسلم بصحة ذلك في المجتمعات المدنية . أفلا يستطيع رجل مـا في جزر الهند الغربية ، يشد ازره بنو اصدقائه او رفاقه او جنود مأجورون او عبيد ابتيعوا بالمال — او قل عصابة مؤلفة من كل هؤلاء ، ان يحارب او يهادن عندما تدعو الحاجة ، « ويثبت بنود الاتفـاق ايضاً باليمين » دون ان يكون حاكماً او ملكاً مطلقاً على انصاره ؟ ومن ينكر ذلك يضطر الى القول ان الكثيرين من ربابنة السفن ، والمزارعين الاحرار ملوك مطلقون ،

مـــا داموا قد استطاعوا صنع مثل ذلك . فالحرب والسلم في المجتمعات المدنية من شأن السلطة العليا في هذه المجتمعات دون سواها ، لأن الحرب والسلم اللذين يعنيان توجيه قوى الهيئة السياسية كلهـا في اتجاه جديد ، لا يستطيع ان يتولى امرها الا من يتمتع بصلاحية الاشراف على قوة الهيئة كلها وادارتها ، وتلك هي السلطة العليـــا في المجتمعات السياسية . اما في المجتمعات الموقّتة الحرة ، فبوسع من يتمتع بتلك السلطة ، بناءً على اتفاق الكلمة ان يحارب او يهادن ، بل بوسع اي رجل فرد صنع ذلك ؛ لأن حالة الحرب لا تتوقف على عـدد الانصار ، بل على استحكام العداوة بين الاحزاب المختلفة وانعدام مرجع تحتكم اليه .

١٣٢ – ان ممارسة الحرب والسلم ان دلت على اي سلطة ، فعلى القدرة على حث اولئك القوم على الاقدام على اعمال العدوان او الاقلاع عنهـا امتثالاً لصاحب الامر . وهذه القدرة قد يتمتع بها اي كان في الكثير من الاحوال دون ان تكون له سيادة سياسية قط ، لذلك لا يثبت شنّ الحرب او عقد الهدنة ان كل من يقدم عليهما حاكم سياسي ، ناهيك بملك . فالجمهوريات تصبح ملكيات عندها ايضاً ، لانهـــا تحارب وتهادن ، شيمة الحكومات الملكية دون جدال .

١٣٣ – ولكن لنفرض ان ذلك من « امارات السلطة » لدى ابراهيم ، فهل ذلك يثبت ان «سلطة» آدم على العالم كله قد تحدرت اليه ؟ فاذا كان الامر كذلك ، لتثبت ولا شك تحدّر « سيـــادة » آدم الى من عداه ايضاً . وعندها تكون الجمهوريات وريثة لآدم ، شيمة ابراهيم ، لانهـــا « تحارب وتهادن » كما يفعل هو . فاذا قلت ان « سيادة » آدم لا تتحدر شرعاً الى الجمهوريات ، رغم انها تحارب وتهادن ، قلت مثل ذلك في ابراهيم ، وعندها تنهار حجّتك . امـا اذا تشبثت بحجّتك وذهبت الى ان كل من يحارب ويهادن (وتلك حال الجمهوريات ايضاً ولا شك) فانما «يرث سيادة آدم» ، بطلت الملكية التي تنادي بهـــا – الا ان تزعم ان الجمهوريات التي تتمتع بسيادة آدم بالوراثة هي ملكيات ، فيكون ذلك اسلوباً جديداً حقاً من اساليب جعل جميع حكومات العالم ممالك .

١٣٤ – لندع لمؤلفنا شرف هذا الاكتشاف الجديد الذي أعترف انني لم اكن اول من عثر عليه ، بتقصّي مبـــادئه فنسبه اليه عمداً ؛ اذ يجدر بالقارىء ان يعلم – مهما بلغ من استحالة هذا المذهب الظاهرة – انه يأخذ بذلك نفسه ، حيث يقول متحذلقاً : « في ممالك العالم وجمهورياته جميعاً ، سواء أكان الملك ابا الشعب الأعلى ام الوريث الشرعي لذلك الاب ، وسواء أأحرز التـــاج اغتصاباً ام انتخاباً ، ام كان حكام الجمهورية جماعة قليـــلة او كثيرة ، فالسلطة الكامنة في اي منهم او في بعضهم او فيهم جميعاً ، هي سلطة الاب الاعـــلى الطبيعية الشرعية الوحيدة » . وحق « الابوّة » هذا – كما يخبرنا مراراً – هي « السلطة الملكية » – كما يرد مباشرة في الصفحة التي تسبق ذكر ابراهيم خـاصة . وهو يقول ان الذين يحكمون الجمهوريات يتمتعون بهذه السلطة الملكية . فـاذا صح ان الذين يحكمون الجمهوريات يتمتعون بتلـك السلطة الملكية ، صح ايضاً ان هذه الجمهوريات انمـا يحكمها الملوك . فاذا كان الحاكم يتمتع بالسلطة الملكية ، وجب ضرورة ان يكون ملكاً . وهكذا تكون الجمهوريات[١] جميعها ممالك ، وعندها ينتهي الامر فتكون جميع حكومات الارض – كما ينبغي – ممالك ليس الا . وتلك ولا شك ، آكد السبل التي كان بوسع مؤلفنـا انتهاجها لنقض جميع الحكومات ، ما عدا الملكية منها ، وتطهير الارض منها .

١٣٥ – ولكن هيهـات ان يثبت ذلك ان ابراهيم كان ملكاً بصفته وريثاً لآدم . فـاذا كان ملكاً بالوراثة ، وجب ان يخضع له لوط الذي كان ينتمي الى الاسرة نفسها امـــام الخدم من اسرته بحكم تلك الصفة نفسها . ولكننا نجد انهما عـاشا عيشة الاصدقاء والانداد ، ولما لم يستطع رعاتهما ان يتفقوا ، لم يدّع ايهما السيادة او التفوق على الآخر ، بل افترقا على وفاق (تكوين ١٣) . لذلك يدعوه كلٌ من ابراهيم «والكتاب» اخا ابراهيم ، وهو اسم يدل على الصداقة والتكافؤ ، لا على السلطان والسيطرة –

(١) بالانكليزية Commonwealth وهي ذات مدلولين : الدولة عامة او الجمهورية على وجه التخصيص ، وهو ما يفسّر بعض اقوال المؤلف – المترجم .

رغم انه كان بالفعل ابن اخيه . فاذا كان مؤلفنا يعلم ان ابراهيم كان وريث آدم وصاحب الصولجان فذلك ، على ما يبدو ، اكثر مما كان يعلمه آدم نفسه او عبده الذي ارسله ليخطب فتـــاة لابنه . فهو يقول في معرض بسط مزايا هذا الزواج (تكوين ٢٤ : ٣٥) كي يقنع الفتـــاة ورفاقهـا : « انا عبد ابراهيم ، والرب قد بارك مولاي بركة كبرى فصار عظيماً . واعطاه غنماً وبقراً وفضة وذهباً وعبيداً واماء وجمالاً وحميراً . وولدت سارة امرأة سيدي ابناً لسيدي بعد ان شاخت ، فاعطـــاه كل مـــاله » (سفر تكوين ٢٤ : ٣٥) . أفيظن احـــد ان عبداً حصيفاً حريصاً هذا الحرص على اطراء عظمة سيده يمكن ان يغفل ذكر التـــاج الذي كان سيؤول الى اسحق ، لو كان يعرف شيئاً عن مثل ذلك التاج ؟ او َيتصور ان يكون قد اغفل اطلاعهم ، في مثل هذا المقام ، على كون ابراهيم ملكاً — وهو اسم مشهور في ذلك العهد اذ كان تسعة من جيرانه ملوكاً — لو علم هو او سيده ذلك ، وهو ادعى الامور الى تسهيل مهمته ونجاح مسعاه ؟

١٣٦ — ولكن يبدو ان هذا الاكتشاف كان مقدوراً للمؤلف وحده بعد انصرام الفي او ثلاثة آلاف سنة ، فلينعم بشرف هذا الاكتشاف ! الا انه كان ينبغي له ان يحرص على انتقال بعض اراضي آدم الى « وريثه » هذا ، بالاضافة الى سيادة آدم . اذ رغم كون هذه السلطة التي كان يتمتع بهـــا آدم وسائر « الشيوخ » — فيما لو صح قول المؤلف عندنا — « بحق موروث ، واسعة وبعيدة المدى ، شأن اقصى سلطة كتب لأي ملك ان يتمتع بها منذ الخليقة » ، الا ان ارزاقه واراضيه وممتلكاته كانت محدودة جـــداً ، اذ لم يكن ليملك شبراً من الارض ، قبل ابتياع حقل ومغارة من بني حثّ ، ليقبر امرأته سارة فيها (تكوين ٢٣ : ١١) .

١٣٧ — وذكر عيسو الذي يردفه بذكر ابراهيم في اثبات ان « السيادة التي كان يتمتع بها آدم على العالم كله بات يتمتع بها الشيوخ ، بناء على حق متحدر منه » — اطرف من الشاهد السابق . « لقي عيسو اخاه يعقوب على

رأس اربعمائة رجل مدجّجين بالسلاح » — فكان اذن ملكاً بحق الوراثة عن آدم . فـــاربعمائة رجل مدجّجون بالسلاح كيفما استُنفروا ، اذن ، كافون لاثبات ان قائدهم ملك وانه وريث لآدم . لقد قام في ايرلندا عصاة[1] (ومثلهم كثير في البلدان الاخرى) ما كانوا ليتلكّأوا عن اسداء شكرهم لمؤلفنـا على حسن ظنه بهم ، فيما لو لم يتفق قيام منافس لهم على رأس خمسمائة رجل شاكي السلاح خـاصة ، وينكر عليهم سلطتهم الملكية التي لا تضارع سلطته هو . من المخجل ان يبلغ الاستخفاف بالنـاس هذا الحد ، في قضية على هذا الجانب من الخطورة ، ولا مزيد !

يورد المؤلف ذكر عيسو هنـــا ليثبت ان سيادة آدم ، « سلطته التي تضارع سلطة اي ملك انما تحدرت شرعاً الى الشيوخ » ، وفي الفصل نفسه يورد يعقوب شاهداً على زعمه انه « كان بحكم البكورية سيداً على اخوته » . فيكون لدينا اذن اخوان كلاهما ملك مطلق يملك بناء على حق لا يختلف عن حق اخيه ، وكلاهما ، الى ذلك ، وريث لآدم . الوريث الاكبر ، لانه لقي اخاه على راس اربعمائة رجل ، والوريث الاصغر ، «بحق الولادة» . « كان عيسو يتمتع بالسيادة التي كانت لآدم على العالم كله ، بناء على حق متحدر منه ، بحيث كانت تضارع سلطته في مداها واتساعها السلطة القصوى لأي ملك كان » ، وفي الوقت نفسه كان « يعقوب سيداً عليه بحكم الحق الذي يخوّل الورثاء ان يكونوا اسياداً على اخوتهم » .

هل تمالك أن تضحك ? ، وانني لأعترف انني لا اعرف رجلًا حاذقاً حذق السير روبرت في هذا النوع من النقاش . ولكن كان من سوء طالعه ان يقع على مبادىء لا يمكن التوفيق بينها وبين طبيعة الاشياء والشؤون

(١) في الاصل Tonics ، وهم من الاشراف الايرلنديين — المترجم .

البشرية او بين ذلك التنسيق والنظام اللذين بسطهما الله على الكون ، فكان من الطبيعي ان تصطدم غالباً مع الرويّة الحسنة والاختبار .

١٣٨ – وهو يقول في الفصل التالي : « استمرت هذه السلطة الابوية حتى الطوفان ، بل الى ما بعد الطوفان ايضاً ، كما تثبت لفظة البطريرك (Patriach)[١] الى حد ما » . ولفظة بطريرك هذه لا تثبت « الى حد ما » وحسب ، ان «السلطة الابوية» استمرت مدى عهد الشيوخ . اذ ينبغي ان يكون ثمة سلطة للشيوخ ما دام ثمة شيوخ ، كما ينبغي ان يكون ثمة سلطة ابوية او زوجية ما دام ثمة آباء او ازواج : وكل ذلك من باب اللعب على الالفاظ ، فما يعمد الى الايماء اليه خطأً هو المطلوب اثباته ، وهو « ان السيادة التي كان يتمتع بها آدم على العالم » ، اي سلطة آدم المطلقة الكلية المزعومة ، « آلت الى «الشيوخ» بناء على حق متحدر منه » . واذ يجزم ان تلك الملكية المطلقة استمرت على الارض حتى الطوفان ، فكم يسعدني ان اعرف ما هي المصادر التي استمدها منها ، لانني اعترف انني لا اجد اشارة واحدة اليها في الكتاب المقدس . فاذا كان يعني « بالسلطة الابوية » شيئاً آخر فلا صلة لذلك بالموضوع الذي نحن بصدده .

اما كيف يثبت اسم « البطريرك » (او الاب الحاكم) « الى حد ما » ان الذين يطلق عليهم هذا الاسم كانوا يتمتعون بسلطة ملكية مطلقة ، فامر اعترف انني عاجز عن ادراكه ، ولذلك اعتبر انه قول لا يستدعي رداً ، ما لم تتضح الحجّة المبنية عليه بعض الشيء .

١٣٩ – يقول مؤلفنا : « قسم نوح العالم بين ابنائه الثلاثة ، اذ كان العالم كله آهلاً بهم » . قد يكون العالم آهلاً بذرية ابناء نوح ، دون ان يقسم العالم بينهم ، لأن « الارض » قد تصبح « آهلة » دون اقتسام . فحجّة مؤلفنا هنا اذن لا تثبت مثل هذا الاقتسام . ومع ذلك فاني اسلم

---

(١) تعني هذه اللفظة : الاب الحاكم ، وهي تشير بالانكليزية الى شيوخ اسرائيل ، لاسيا ابراهيم واسحق ويعقوب وابناء يعقوب – المترجم .

له بذلك ، ومن ثم اسأل : لما كان العالم قد قسم بينهم ، فأي الثلاثة كان وريث آدم ؟ فاذا كانت « سيادة » آدم « أو مَالِكيته » قد تحدرت شرعاً الى الابن الاكبر وحسب ، فالاثنان الآخران اذن ليسا الا « تابعين » او « عبدين » له . فاذا تحدرت شرعاً الى الاخوة الثلاثة ، وجب ان تتحدر الى البشر جميعاً بناء على الحق نفسه ، وعندها يبطل ما يقوله : « من ان الورثاء اسياد على اخوتهم » ، بل يكون جميع الاخوة (وجميع البشر معهم) ، متساوين ومستقلّين ، ويكونون جميعهم ورثاء الملكية آدم — فيبيتون جميعهم ملوكاً ايضاً على السواء . ولكن قد يقال : « لقد قسم ابوهم نوح العالم بينهم » ، وهكذا يكون مؤلفنا قد سوّغ لنوح ما لم يسوّغه لله تعالى : اذ زعم انه من العسير ان يهب الله نفسه العالم لنوح واولاده منتقصاً بذلك من حق نوح الطبيعي . وهاك كلماته عينها : « كان نوح قد اصبح الوريث الوحيد للعالم . فكيف يظن ان الله يحرمه من حقه الطبيعي ويجعله دون سائر البشر في العالم المالك الوحيد بالاشتراك مع بنيه ؟ » . وهو مع ذلك يزعم انه لا غضاضة في حرمان نوح لسام من الاستمتاع بحقه الطبيعي وفي اقتسام العالم بينه وبين اخوته . فيكون هذا الحق الطبيعي » ، متى شاء مؤلفنا ، حقاً مقدساً لا ينتزع ، ومتى لم يشأ ، على خلاف ذلك .

١٤٠ — فاذا كان نوح قد قسم العالم بين بنيه وصحّ اقطاعه الاملاك لهم ، بطلت نظرية « التعيين الالهي » وبات حديث مؤلفنا عن وريث آدم وكل ما يبني عليه لا طائل تحته . وعندها تبطل سلطة الملوك الطبيعية ويصبح شكل القوة الحاكمة والشخص الذي يتمتع بتلك القوة من وضع البشر لا من وضع الله ، كما يقول مؤلفنا . اذ لو كان حق الوريث قائماً على شريعة إلهية — اي حقاً إلهياً — لم يكن بوسع اي انسان — سواء أكان اباً ام لم يكن — ان يغيّره . اما اذا لم يكن حقاً إلهياً فهو حق بشري وحسب ، منوط بارادة الانسان ، فحيث لا تقرّ شريعة بشرية صفة يتميّز بها الابن البكر عن سائر اخوته لم يكن له ميزة عليهم قط ،

فحقّ للبشر عندها ان يسلموا زمام الحكم الى من شاؤوا ويختاروا الشكل الذي يحلو لهم .

١٤١ – وهو يردف : « ان معظم امم الارض المتمدنة اقصى التمدن تحاول جهدها ان ترقى باصلها الى ابناء نوح او بني اخيه » . فكم تبلغ معظم الامم المتمدنة اقصى التمدن يا ترى ، ومن هي ؟ يخيل اليّ ان الصينيين ، (وهم شعب عظيم جداً ومتمدن) وسواهم من الشعوب الشرقية والغربية والشمالية والجنوبية الاخرى لا تأبــه كثيراً لهذا الامر . وكل الذين يؤمنون بالكتاب المقدس (وهم كما يتراءى لي معظم الشعوب المتمدنة اقصى التمدن ، عند مؤلفنا) ينبغي ضرورة ان ينتموا الى نوح ؛ اما سائر البشر فهم لا يبالون كثيراً باولاده وابناء اخيه . ولكن اذا كان النسّابون والبحّاثون عند جميع الامم (وهم الذين يتحرّون دائبين عن أصل الامم) او جميع هذه الامم نفسها تحاول ان ترقى باصلها الى احد اولاده او ابناء اخيه ، فكيف يثبت ذلك ان « السيادة التي كان يتمتع بها آدم على العالم كله تحدّرت شرعاً الى الشيوخ » ؛ وكل من « تحاول الامم او الاجناس البشرية ان ترقى بأصلها اليهم » حقاً هم المشاهير عندهم الذين نبه ذكرهم لدى الخلَف لعظمة مآثرهم وافعالهم ولا شك وهم لا يرقون الى ابعد من ذلك او يبحثون عن اولئك الذين تحدّر منهم هؤلاء المشاهير ، بل يعتبرونهم اناساً سموا بحكم مآثرهم الذاتية الى مرتبة من الفضل تخلع على الذين يدّعون من لاحقيهم انهم انبثقوا منهم مهابة وجلالاً . فاذا كان أوجيج (Ogygis) وهرقل وبراهما وتيمورلنك وفاراموند (Pharamond) ، بل والمشتري (Jupiter) وزحل (Saturn)[١] ، وهم بعض المشاهير الذين حاولت شعوب مختلفة من البشر ان ترقى بنسبها اليهم ، قديماً وحديثاً ، فهل يثبت ذلك ان هؤلاء الرجـــال « تمتّعوا بسيادة آدم التي تحدّرت اليهم شرعاً » ؟ فاذا لم يثبت

---

(١) زحل إله الزمـــان عند الرومان القدماء والمشتري ربّ الارباب واوجيج من ملوك اليونان القدماء وفراموند من ملوك الفرنسيين وهرقل بطل الاساطير اليونانية وتيمورلنك الفاتح التتري المشهور ، توفي ١٤٠٥ – المترجم .

ذلك ، لم يكن سوى تبجح من تبجحات المؤلف قصد بها تضليل القارىء وهي لا تعني بحد ذاتها شيئاً .

١٤٢ – وهكذا يكون ما يقوله عن قسمة العالم عبثاً كذلك فهو يقول : « يزعم بعضهم ان لوطاً قسمه ، وآخرون ان نوحاً طاف حول البحر المتوسط في عشرة ايام ليقسم العالم الى آسيا وافريقيا واوروبا » – حتى تكون حصصاً لأبنائه الثلاثة . اما اميركا فيبدو انها خلّيت وشأنها لتكون من نصيب من يقوى على امتلاكها .

وانه لمن الصعب ان ندرك لماذا يتكبّد مؤلفنا كل هذه المشقة لكي يثبت قسمة نوح للعالم بين اولاده ويتشبّث بكل وحي خيال مهما شابه اضغاث احلام ، من يسهل عليه التذرّع بها في تأييد قوله ، – ما دامت هذه « القسمة » ان دلّت على شيء فبطلان حق وريث آدم ضرورة ، الا اذا صحّ ان يكون الاخوة الثلاثة ورثاء لآدم . فاذا سلّمنا بصحة الفقرة التالية : « مهما كان من اضطراب كيفية هذه القسمة ، فمن الثابت كل الثبوت ان القسمة نفسها كانت بين الاسر المتحدرة من صلب نوح واولاده التي كان يقوم عليها ويحكمها الآباء » – وسلّمنا انها تثبت ان السلطة الدنيوية ليست سوى « سيادة آدم المتحدرة شرعاً » ، فهي انما تثبت ان آباء الاولاد هم جميعاً ورثاء لسيادة آدم هذه . فاذا كان حام ويافث وغيرهما من الآباء في تلك الحقبة ، الى جانب الابن الاكبر ، رؤساء وحكاماً على اسرهم وكان لهم حق قسمة الارض بين اسرهم ، فما الذي يحول دون الاخوة الصغار ، وهم آباء اسرهم ايضاً ، من اكتساب الحق نفسه ؟ فكما كان حام او يافث حاكمين بناء على حق موروث ، رغم حق اخيهما الاكبر بأن يكون وريثاً ، فالاخوة الصغار هم حكام الآن بناء على الحق ذاته المتحدر اليهما . فسلطة الملوك الطبيعية التي يتحدّث عنها المؤلف لا تمتد اذن الا الى ابنائهم ، ولا تربو مملكة من الممالك القائمة على هذا الحق الطبيعي على اسرة واحدة . اذ إما تتحدّر « سيادة آدم هذه على العالم كله » شرعاً الى الابن الاكبر وحسب ، وعندها لا يكون ثمة الا وريث واحد –

كما يقول مؤلفنا — ، واما ان تتحدّر شرعاً الى جميع الابناء على السواء ؛ وعندها يكون كل رب عائلة حائزاً عليها ، شيمة اولاد نوح الثلاثة . واي الوجهين اخترنا ، أبطلنا الحكومات والممالك القائمة الآن في العالم . اذ كل من يحرز « سلطة الملك الطبيعية هذه » بناء على حق موروث ينبغي له اما ان يحرزها كما احرزها قايين على زعم مؤلفنا : فيكون عندها سيداً على اخوته والملك الوحيد على العالم كله — واما ان يحرزها كما احرزها سام وحام ويافث (وهؤلاء اخوة ثلاثة) ، على زعم المؤلف ايضاً هنا : فيكون عندها حاكماً على اسرته وحسب ، وتكون كل اسرة مستقلة عن الاخرى . اي اما يكون العالم كله مملكة واحدة بحكم حق الوريث اللاحق ، او تكون كل اسرة بمثابة حكومة قائمة بذاتها ، بحكم « سيادة آدم المتحدرة الى ارباب الاسر » . وهذا مؤدى كل الادلّة التي يوردها هنا على تحدر سيادة آدم . اذ يقول مستأنفاً سيرة هذا التحدر .

١٤٣ — « نرى في تشتت بابل ضرورة ظهور السلطة الملكية في جميع انحاء ممالك العالم » . — اذا رأيت ذلك ضرورة فلا حرج عليك ، اذ تكون عندها قد اتحفتنا بفصل جديد من فصول التاريخ . ولكن عليك ايقافنا عليها قبل ان نضطر الى التسليم ان السلطة الملكية في العالم انبنت على مبادئك . اما ان السلطة الملكية ظهرت « في ممالك العالم » فامر لا ينازع فيه انسان . واما ان تقوم في العالم ممالك فاز ملوكها المختلفون بتيجانهم « بناء على حق متحدر من آدم » فدعوى باطلة عندنا ، بل ممتنعة كل الامتناع . واذا لم يكن لمؤلّفنا من اساس آخر يبني عليه ملكيته ، سوى تصور ما جرى لدى تشتّت بابل ، فالملكية التي يشيّدها عليه والتي قدر لذروتها ان تبلغ السماء كي توحّد بين البشر ، لن تؤدي الا الى تفرقتهم وتشتيت شملهم شيمة ذلك البرج (اي برج بابل) ولن تنتهي بهم الا الى الفوضى .

١٤٤ — فهو يخبرنا ان الامم التي انقسموا اليها كانت اسراً مختلفة وكان يحكمها الآباء . ومن ذلك يبدو ان الله ، حتى في غمرة الفوضى ،

« كان حريصاً على المحافظة على السلطة الابوية ، عن طريق نشر اللغات المتعددة وفقاً لتعدد الاسر » . ولقد يكون من العسير على اي كان غير مؤلفنا ان يجد في الآية التي يوردها دليلا صريحاً على ان جميع الامم ، لدى ذلك التشتت ، كان يحكمها الآباء وان « الله كان حريصاً على المحافظة على السلطة الابوية » . وهاك منطوق الآية : « هؤلاء هم ابناء سام بحسب اسرهم ، وبحسب ألسنتهم في بلادهم وبحسب اممهم »[١] . ومثل ذلك يتلو (في الآية) عن حام ويافث عقيب سرد ذريتهما : حيث لا ترد كلمة واحدة تشير الى حكامهم واشكال الحكم عندهم او الى « الآباء » او الى «السلطة الابوية» . ولكن مؤلفنا الثاقب النظر الذي يستشف «الابوة» حيث لا يرى احد سواه ادنى اثر لها ، يخبرنا قطعاً ان « حكامهم كانوا من الآباء وان الله كان حريصاً على استبقاء السلطة الابوية » . ولم ذلك ؟ — لان ابناء الاسرة الواحدة كانوا يتكلمون لغة واحدة ، فكان من الضروري ان يبقوا مجتمعين على اثر الاقتسام . وذلك بمنزلة حجة من يقول : حشد هانيبعل « الناطقين بلغة واحدة من افراد جيشه المؤلف من امم مختلفة معاً ؛ لذلك كان الآباء رؤساء كل مفرزة منهم ، وكان «هانيبعل» حريصاً على « السلطة الابوية » . او من يقول : « يؤلف مستوطنو « كارولينا » من الانكليز والفرنسيين والسكوتلانديين والغاليين ، جماعات ويقتسمون الارض « في بلادهم بحسب الالسنة وبحسب الاسر وبحسب الامم » ، فقد حرصوا اذن على « السلطة الابوية » . او من يقول : لما كانت كل قبيلة صغرى في الكثير من بقاع اميركا تؤلف شعباً خاصاً له لغته الخاصة ، فللمرء ان يستنتج من ذلك اذن ان الله « كان حريصاً على استبقاء السلطة الابوية » ، او ان حكامهم « كانوا يتمتعون بسيادة آدم المتحدرة شرعاً اليهم » ، رغم اننا لا نعلم من هم هؤلاء الحكام او ما هو شكل الحكم عندهم ، وانما نعلم فقط انهم كانوا ينقسمون الى مجتمعات صغيرة مستقلة تتكلم لغات مختلفة .

١٤٥ — لا يشير الكتاب المقدس قط الى حكامهم او الى اشكال الحكم

(١) تكوين ١٠ : ٣١

عندهم ، بل يروي لنا كيف انقسم البشر الى امم مختلفة تنطق بلغات مختلفة . لذلك فمن يخبرنا قطعاً ان « الآباء » كانوا « حكاماً » عليهم ، دون ان يقول الكتاب شيئاً من هذا لا يعتمد الكتاب كأساس لحججه ، بل يكون كمن يتشبث بحبل اوهامه مؤكداً مع ذلك ان الامر لا مراء فيه ، بينما النصوص خلو من اي اشارة اليه . وهذا هو الاساس الذي يقوم عليه سائر ما يقوله من « انهم لم يكونوا جماعات مختلطة لا رؤساء عليها ولا حكام ، لهم ملء الحرية في اختيار الحكام والحكومات التي كانت تطيب لهم » .

١٤٦ – وان لنا ان نسأل : أكان البشر جميعاً تحت سلطة ملك واحد « ينعم بسيادة آدم المتحدرة اليه شرعاً » ، عندما كانوا ما يزالون ينطقون بلغة واحدة ، ويقيمون في سهل « شنعار » ؟ فاذا لم يكونوا فواضح انهم لم يعبأوا بوريث آدم ولم يكن ثمة حق بالحكم معروف قائم على ذلك الاساس او حرص إلهي او بشري ، على « سلطة آدم الابوية » . فاذا لم يكن البشر قد عاشوا في ظل الحكم الملكي المنبثق من ابوة آدم المتحدرة شرعاً الى الوريث ، حين كانوا شعباً واحداً يعيشون معاً وينطقون بلغة واحدة ويعملون على بناء مدينة واحدة ، وحين لم يكونوا ليجهلوا الوريث الاصيل ولا ريب ، ما دام سام قد عمّر حتى ايام اسحق ، اي بعد تشتت بابل بزمن مديد ، اقول اذا لم يكن ذلك كذلك فواضح انهم لم يعيروا « الابوة » اي انتباه ولم يكن ثمة ملكية معترف بها كحق من حقوق وريث آدم او سيادة سام ، على آسيا – وبناء عليه ، لم يكن نوح قد قسم العالم القسمة التي يتحدث عنها مؤلفنا . واذا جاز لنا استنتاج اي شيء من الكتاب المقدس بهذا الشأن ، فيبدو من هذا المقام من الكتاب ، ان حكومتهم كانت جمهورية لا ملكية مطلقة ؛ فالكتاب يقول (تكوين ١١) : « قالوا : فلنبن لنا مدينة » (فلم يكن الآمر ببناء هذه المدينة وهذا البرج اذن حاكماً من الحكام او ملكاً من الملوك ، بل كان هذا البناء نتيجة تشاور بينهم ، اي بين افراد شعب حر) فقد بنوا مدينتهم تلك كأناس احرار ، لا كعبيد لربهم وسيدهم) – « لئلا نتبدد في

الارض » – ولكي يكون لهم مدينة متى انتهوا من بنائها ومساكن ثابتة يستقرون فيها مع اسرهم . فقد كان ذلك نتيجة مشورة وتصميم شعب كان له ملء الحرية بالتفرق لو شاء ، وانما اختار ان يبقى جماعة واحدة ، وهو امر مستحيل او مستبعد لدى امة واحدة متواصلة تعيش تحت حكم ملك فرد . ولو كانوا جميعاً – كما يقول مؤلفنا – عبيداً خاضعين لسلطة الملك المطلقة لما احتاجوا الى كل هذه المشقة كي يمتنعوا عن المروق من سلطته[١] . واني لأناشد القارىء : أليس ذلك اشد وضوحاً في الكتاب المقدس من كل ما يذهب اليه المؤلف من امر وريث آدم وسلطته « الابوية » ؟

١٤٧ – ولكن لما كانوا ، كما يقول الله (تكوين ٩ : ٦) شعباً واحداً يقوم عليهم حاكم واحد : اي ملك يملك بالحق الطبيعي ويهيمن عليهم هيمنة مطلقة ، « فاين حرص الله على المحافظة على سلطة الابوّة العليا » ، ما دام قد قيض فجأة انبثاق اثنتين وسبعين « امة مختلفة » (وهو العدد الذي يشير اليه المؤلف) منها ، خاضعة لحكام مختلفين واتاح لها ان تنسلّ من سلطة مليكها ؟ فكأننا اسندنا ما نشاء ، كما نشاء ، الى العناية الالهية ؟ أفيعقل ان يقال ان الله كان حريصاً على استمرار « السلطة الابوية » عند من لم يكن لهم تلك السلطة ؟ فلو كانوا خاضعين لملك مطلق فاي سلطة لهم ، وقد جرد الله الملك الطبيعي من « الابوّة العليا » الحقيقية ؟ ام يعقل ان يقال ان الله قد سمح بقيام عدة حكومات جديدة ، على رأسها حكام جدد ، فاستحال ان يكون لهم « سلطة ابوية » معاً ، وذلك من اجل المحافظة على « السلطة الابوية » ؟ اوَليس الاولى ان يقال ان الله اراد القضاء على « السلطة الابوية » ، عندما قيض لحكومة يتمتّع صاحبها بالسلطة ان تتجزأ وان يشاركه فيها عدد من محكوميه ؟ أوَلا يشبه هذا الدليل ، على أصالة الحكومة الملكية ، لدى تمزق شمل مملكة من الممالك وانقسامها بين رعاياها المتمردين ، قول من يزعم ان الله انما اراد

---

(١) اي ان سلطة الملك المطلقة كانت تحول دون خروجهم عليه ، فلم يكونوا بحاجة الى بناء مدنية يعيشون فيها حياة الجماعة ، بدلاً من ان يضربوا في الارض – المترجم .

حفظ السلطة الملكية ، عن طريق تجزئة امبراطورية مستقرة الى عـــدة دويلات ؟

فاذا قال قائل : إنْ يكتب له أن يحفظ في الطبيعة ، فالله حريص على حفظه ؛ فاقتضى ان يعتبره الناس نافعاً او ضرورياً ، قلت : ذلك اسلوب طريف في التعبير قـــد لا يستسيغ اي كان النسج على منواله . ولكني واثق من فساد القول ان ساماً مثلاً (عندما كان على قيد الحيـــاة) كان يتمتع « بالسلطة الابويّة » او بالسيادة المنبثقة من حق « الابوّة » على ذلك الشعب الوحيد في بابل – وان اثنين وسبعين سواه رغم ذلك (وهو بعد حيّ يرزق) كانوا يتمتّعون « بالسلطة الابويّة » او السيادة المنبثقة من حق « الابوّة » ايضاً على الشعب نفسه المنقسم الى عدد ممـــاثل من الحكومات . فاما ان يكون هؤلاء الآباء الاثنان والسبعون قد كانوا حكاماً فعلا قبل البلبلة بقليل ، فلم يكونوا اذن شعباً واحداً ، والله يقول انهم كانوا يؤلفون جمهورية واحدة ، فاين الملكية اذ ذاك ؟ واما ان هؤلاء الآباء الاثنين والسبعين كانوا يتمتعون « بالسلطة الابويّة » وهم غافلون عن الامر . ولعمري انـه لمن الغريب ان تكون « السلطة الابويّة » مصدر الحكم الوحيد بين البشر ، وهم يجهلون ذلك كافة . واغرب من ذلك ان تكون بلبلة الالسنة (في بابل) قد كشفت لهم عنه فجأة ، وان يدرك هؤلاء الاثنـــان والسبعون في لحظة واحدة أن لهم « السلطة الابويّة » ويدرك سائر الناس ان عليهم ان يطيعوها بطاعتهم اياهم ويتبيّن كل امرىء تلك « السلطة الابوية » الخاصة التي ينبغي له ان يخضع لها ! فمن يحسب ذلك تدليـــلا مستمداً من « الكتاب المقدس » يستطيع ان يستنبط منه الفردوس الخياليّ الذي ينسجم مع هواه او مصلحته ، وعندها تصلح هذه « الابوّة » ، وقد أوّلت هذا التأويل ، لتأييد دعوى الملك الذي يطالب بملكية كليّة ودعوى ابنـــاء رعيته – وهم آباء أسر – الذين يشقون عصا الطاعة عليه ويقتسمون امبراطوريته بينهم حكومات صغرى . اذاً فالشبهة التي مؤداها : في أي الفريقين تحلّ السيادة الابوية ، لن تنفك ما لم يعيّن مؤلفنا هل ان سام ، الذي كان ما يزال حياً ، كان صاحب الحق بالحكم

ام الملوك الاثنان والسبعون الجدد الذين اسّسوا كل هذه الممالك في صميم ملكه وعلى رعيّته هو ، فالمؤلف يخبرنا ان جميع هؤلاء كانوا حائزين على السيادة «الابوية» (وهي العليا) ، ولذلك يوردهم كشواهد على أولئك «الذين كانوا يتمتعون بسيادة آدم المتحدرة شرعاً ، والتي كانت تضاهي في سعتها ومداها السلطة القصوى لأي ملك من الملوك» . وهاك نتيجة لا مناص منها على الاقل : انه «اذا كان الله حريصاً على استبقاء السلطة الابوية في الامم الاثنتين والسبعين «المستحدثة» ، لزم ضرورة انه كان حريصاً ايضاً على حسم كل مطامع وريث آدم ، وكان الله قد اظهر حرصه فعلاً واستبقى السلطة الابوية في فئة (مؤلفة من واحد وسبعين على الاقل) يستحيل ان يكونوا جميعاً ورثاء لآدم ، اذ ان الوريث الشرعي كان معروفاً ولا شك (لو سلّمنا ان الله قد نصّ على مثل هذا الميراث) - وهو سام الذي كان حياً بعد ، وكانوا جميعهم شعباً واحداً .

١٤٨ - اما المثال الآخر على الحكم «الابوي» الذي يورده فهو نمرود . ولكن لا ادري لِمَ يقسُو مؤلفنا عليه هذه القسوة ، فهو يقول : «انه بسط ملكه بالباطل ، وذلك بالاستيلاء على حقوق ارباب الاسر الاخرى عنوة» . «وارباب الاسر» هؤلاء يدعوهم «آباء الامر» في سرده لقصة تشتت بابل . ولكن لا مشاحّة في التسمية فنحن نعرف من هم . اذ ان هذه السلطة الابوية ينبغي ان تحلّ فيهم : امـــا بصفتهم ورثاء لآدم - وعندها يستحيل ان يكون ثمة اثنان وسبعون منهم حتى او اكثر من واحد في الوقت ذاته - ، واما بصفتهم آباء اولادهم الطبيعيين . وهكذا يكون لكل أب «سلطة ابوية» على ابنائه ، بناء على الحق ذاته وبالمقدار نفسه الذي كان للاثنين والسبعين ، فيكون اذ ذاك سيداً مستقلاً على بنيه . اما وقد فهمنا مدلول «ارباب الاسر» عنده على هذا الوجه ، فهو يطلع علينا بعرض طريف لمنشأ الملكية يتلخص في هذه الكلمات : «وبهذا المعنى يصحّ ان يقال انه[1] ابو الملكية ومؤسسها» - اي : باستيلائه باطلاً على الحقوق التي للآباء على ابنائهم . فهذه السلطة الابوية التي يتمتعون بها بحكم

(١) اي نمرود .

حق طبيعي (والا فكيف يحرزهـا هؤلاء الاثنـان والسبعون ؟) ، لا يستطيع احد ان ينتزعهـا منهم دون موافقتهم . وانا ارغب الى مؤلفنا واصحابه ان يتأملوا الى اي حدّ سيقلق ذلك الملوك الأُخَر ولا شك ، ويجعل السلطة الملكية التي ينعم بها اولئك الذين تمتد سلطتهم الى ما وراء اسرتهم (كما يقول في ختـام الفقرة المشار اليهـا) قائمة اما على الاستبداد والاغتصاب او على الانتخاب وموافقة آباء الاسر ، وهي لا تختلف كثيراً عن موافقة الشعب .

١٤٩ - وكل الامثلة التي يوردها في الفقرة التـالية ، من امراء ادوم الاثني عشر الى الملوك التسعة الذين حكموا في بقعة صغرى من بقاع آسيا في عهد ابراهيم وملوك كنعان الاحد والثلاثين الذين فتك بهم يشوع والذي يحرص المؤلف على اثبات انهم كانوا جميعاً حكاماً مطلقين وانه كان على كل مدينة حينذاك ملك — كل ذلك يثبت خلاف مـا يدّعيه من ان « سيادة » آدم « المتحدرة شرعاً اليهم » جعلتهم ملوكاً . فلو كانوا قد حازوا على ممالكهم على اساس ذلك ، لوجب ان يكون ثمة ملك واحد عليهم جميعاً او ان يكون ابو كل اسرة ملكاً ، شيمتهم هم ، وان يكون له حق بالملك كحقهم . فلو كان لكل من ابناء عيسو حق « الابوة » ، سيّان في ذلك الاصغر منهم والاكبر ، بحيث باتوا من جراء ذلك ملوكاً مطلقين لدى وفاة ابيهم ، لكان لأبنائهم بعدهم مثل ذلك الحق وقِس عليهم سائر ذريتهم . هذا يقصر كل سلطة الابوّة الطبيعية عـلى السيطرة على مواليدهم الطبيعيين ومن تحدّر من صلب هؤلاء — فتضمحل سلطة الابوّة عندهـا بوفاة رب الاسرة وتنتقل الى كلّ من اولاده يمارسونها على ذريتهم . وعلى هذا الوجه يتاح لنا ان نحتفظ حقاً بسلطة الابوّة وندرك مدلولها ، ولكن ذلك لا يفيد غرض مؤلفنا قط — فالشواهد التي يوردها لا تدل على اي سلطة تقع لاصحابهـا بحكم الابوّة ، كورثاء لسلطة آدم الابوية ، او بحكم سلطتهم الابوية هم . لأن « ابوّة » آدم تشمل البشرية جمعاء ، فاستحال ان تتحدّر الى غير رجل واحد في الوقت نفسه ، وعنه الى غير وريثه الشرعي ووجب ان لا يكون في العالم ، بناء على ذلك الحق ، اكثر من ملك

واحد في وقت واحد . اما السلطة النـاجمة عن حق الابوّة غير المتحدرة من آدم ، فوجب ان تكون بمقدار مـا هم آباء ، فلم تشمل سلطتهم الا ذرّيتهم المباشرة . فلو كان امراء آدوم الاثنا عشر ، وبنو ابراهيم والملوك التسعة من جيرانه ، ولو كان يعقوب وعيسو وملوك كنعان الواحد والثلاثون والملوك الاثنان والسبعون الذين مثّل بهم أدوني بازق (Adonibeseck) والملوك الاثنان والثلاثون الذين وفدوا على « بنـــارِد » وملوك اليونان السبعون الذين اشتركوا في حرب طرواده — لو كان كل هؤلاء ، كما يزعم مؤلفنـــا ، حكاماً مطلقين لكان بديهياً ان الملوك انما يستمدون سلطتهم من مصدر آخر غـــير « الابوّة » ، ما دام هؤلاء ، كانوا يهيمنون على الكثيرين من غير ذريتهم . وهذا برهـــان قاطع على انهم لم يكونوا جميعاً ورثة لآدم . واني اتحدّى اي انسان ان يريني كيف تكون المطالبة بالسلطة عـلى اساس « حق الابوة » مفهومة او ممكنة لمن لم يكن وريثاً لآدم ، او والداً لسلالة من الناس متحدرة منه . ولو استطاع مؤلفنا ان يثبت ان اياً من هؤلاء الملوك الذين يسرد اسماءهم بلائحة طويلة قد استمد سلطته من اي هذين البـابين لسلّمنا بوجاهة رأيه . الا انه من البيّن ان جميع هؤلاء الملوك لا يمتّون بصلة الى القضية التي يرمي الى اثباتها بل هم يقيمون دليلًا على نقيض ذلك اصلًا ، اي : ان « السيادة التي كانت لآدم على العالم تحدرت شرعاً الى الشيوخ » .

١٥٠ — بعد ان يفرغ المؤلف من القول ان « الحكم الابوي » استتب لابراهيم واسحق ويعقوب حتى « السبي المصري » يضيف : « نستطيع اقتفاء اثر هذه الحكومة الابوية خطوة خطوة حتى وفود الاسرائيليين على مصر ، حيث انقطعت ممارستهم للحكم « الابوي الاعلى من جرّاء استعباد حـــاكم اقوى لهم » . اما مـا هي هذه الخطى الخاصة بالحكم الابوي ، في عرف مؤلفنا — اي بالسلطة الملكية المطلقة المتحدرة من آدم والتي يمارسها اصحابها بناء على حق الابوة ، فقد رأينا اعلاه — فهذه الخطى معدومة مدى ٢٢٩٠ سنة — لانه لا يستطيع ان يبرز ، في غضون هذه السنين كلهـــا ، مثلًا واحداً على رجل طـــالب بالسلطة الملكية المبنية على « حق الابوة » او

مارسها ، او يشير الى اي ملك يمكن ان يقال انه وريث آدم . وكلّ براهينه تؤدي الى النتيجة التالية : انه كان في تلك الحقبة من تاريخ العالم آباء وشيوخ وملوك . اما ان الآباء والشيوخ كانوا يتمتعون بسلطة مطلقة فهو امر لم يلمح اليه الكتاب المقدس قط ؛ وكذلك مسألة الحق الذي انبنت عليه سلطة هؤلاء الملوك ومدى هذه السلطة ايضاً . فواضح اذن انهم لم يطالبوا بشيء من السلطة والملك على اساس حق « الابوة » ، ولم يكن بوسعهم ان يطالبوا بذلك ، ان ارادوا .

١٥١ – فالقول « ان ممارسة الحكم الابوي انقطعت ، من جراء استعباد ملك اقوى لهم » لا يثبت سوى ما تراءى لي اعلاه – اي ان « السلطة او الحكم الابويين » تعبير خاطىء لا يدلّ حتى على ما يلمح اليه فيه : اي « السلطة الابوية » « والملكية » ، تلك السيادة المطلقة التي يزعم انها كانت تكمن في آدم .

١٥٢ – اذ كيف يسعه ان يقول ان « الحكم الابوي انقطع في مصر » ، وفي مصر ملك آنذاك كان الاسرائيليون يعيشون تحت حكمه الملكي ؟ فاذا كان الحكم «الابوي» بمثابة « الحكم الملكي المطلق » ولم يكن بمثابته ، في الوقت نفسه بل شيئاً آخر ، فلم هذا اللغط حول سلطة ليست موضع شبهة ولا تمت الى الغرض المطلوب ؟ فممارسة الحكم « الابوي » – اذا فهمنا « بالابوي » « الملكي » – لم تنقطع في اثناء اقامة الاسرائيليين بمصر ، ولا مراء ان زمام السلطة « الملكية » لم يكن آنذاك بيد اي رجل ينتمي الى ذرية ابراهيم التي وعدها الله ولم اسمع انها كانت كذلك من قبل . ولكن ما صلة ذلك بانقطاع «السلطة الملكية المتحدرة من آدم» ؟ الا ان يزعم مؤلفنا ان ذرية ابراهيم المختارة كانت صاحبة الحق بوراثة سلطة آدم – وعندها فما معنى الاستشهاد بالحكام الاثنين وسبعين الذين استُبقيت فيهم سلطة عيسو الابوية وامراء آدوم الاثني عشر ، لدى تبدّد بابل ؟ فلمَ أُقحمت هذه الشواهد على ممارسة « الحكم الابوي » الاصيل وقرنت بابراهيم ويهوذا ؟ فلو كانت ممارسة « الحكم الابوي » على الارض

تنقطع كلما فاتت ذرية يعقوب السلطة العليا ، فعندي انه كان ينبغي للسلطة الملكية ان تفي بغرض المؤلف ، سواء أكانت بيد فرعون ام اي امرىء آخر . ولكن من الصعب ادراك ما يرمي اليه في بحثه في كل المواضع . ففي هذا الموضع خاصة ، مثلاً ، ليس من الواضح الى ماذا يرمي في قوله : « ممارسة الحكم الابوي الاعلى في مصر » ؛ او كيف يؤول ذلك الى التدليل على تحدّر سيادة آدم الى الشيوخ او الى اي فئة اخرى غيرهم .

١٥٣ ـ فقد كنت اخال انه كان ماضياً في استنباط الحجج والشواهد على الحكم الملكي القائم على السلطة الابوية المتحدرة من آدم ، من الكتاب المقدس ، لا في تصنيف تاريخ لليهود ، الذين لا يعثر على ملوك بينهم الا بعد مرور سنين عديدة على صيرورتهم شعباً واحداً ، او على اية اشارة الى انهم كانوا ورثة آدم وان ملوكهم تولّوا عليهم بحكم السلطة الابوية ، عندما اصبح لهم ملوك . وقد كنت اتوقّع ، لفرط ما يتحدث عن الكتاب المقدس ان يبرز لنا سلسلة من الملوك الذين تقوم ملكيتهم على « ابوّة » آدم بجلاء ، والذين كانوا يتمتعون بالحكم الابوي على رعيتهم ويمارسونه ، بصفتهم ورثاء له ، وان تلك ماهية الحكومة الابوية الاصيلة . الا انه لا يثبت ان « الشيوخ » كانوا ملوكاً او ان الملوك او الشيوخ كانوا ورثاء لآدم ، او انهم طالبوا بالملكية قط . فللمرء ان يثبت بالقياس نفسه ان الشيوخ جميعهم كانوا ملوكاً مطلقين وان سلطة الشيوخ والملوك كافة انما كانت ابوية وان هذه السلطة تحدّرت اليهم من آدم . ولعمري ان كل هذه القضايا يتيسّر البرهنة عليها ببسط مشوّش لسيرة عدد من صغار الملوك في جزر الهند الغربية ، مستمد من كتاب « فرديناندو صوتو » (Ferdinando Soto) او اي تواريخ اميركا الشمالية الحديثة ، او ببسط سيرة ملوك اليونان السبعين المستمدة من « هوميروس » ، بمثل اليسر الذي يستمد به مؤلفنا من الكتاب المقدس هذه الجماعة من الملوك الذين يعدّدهم .

١٥٤ ـ ولقد كان يجدر بـه ان يدع هوميروس وحروب طرواده وشأنها ، ما دامت غيرته العظيمة على الحقيقة او الملكية قد دفعته الى ذلك

الغلو البـــالغ في حملته على الفلاسفة والشعراء . فهو يخبرنا في مقدمته ان « ثمة فئة كبيرة من النـــاس في ايامنا هذه يروق لهم الجري وراء آراء الفلاسفة والشعراء كي يعثروا على مذهب في اصل الحكم قد يتيح لهم بعض الحق بالحرية ، مسيئين بذلك الى المسيحية وممهدين السبيل للالحاد » . ومع ذلك ، فسياسينا المسيحي الغيور لا يتنصل من هؤلاء الفلاسفة الوثنيين ، كأرسطو وهوميروس الشاعر ، كلما بسطوا رأياً يبدو فيه تأييد لغرضه .

ولكن لنعد الى تاريخه الكتابي . يخبرنا المؤلف ايضاً : « ان الله اختار موسى ويشوع لكي يحكما حكم الملوك ، بالنيابة عن الآباء (او الشيوخ) ، ذوي السلطة العليـــا ، على اثر عودة الاسرائيليين من الاسر ، رفقاً منه بحالهم » . فاذا صحّ انهم «عادوا من الاسر» وجب ان يكونوا قد دخلوا على اثر ذلك في طور الحرية . وذلك يفترض انهم كانوا قبل الاسر وبعده احراراً – الا ان يزعم مؤلفنا ان الوقوع في اسر سيّد جديد معنـــاه « العودة من الاسر » ، او ان العبد الذي ينقل من سفينة الى اخرى « قد عاد من الاسر » . فاذا كانوا قد « عادوا من الاسر » حقاً ، فواضح انه كان ثمة في تلك الايام – رغم ما يذهب اليه مؤلفنا في المقدمة خلافاً لذلك ، تمييز بين الابن والمحكوم والعبد ، فلم يُحص الشيوخ قبـل الاسر المصري ، ولا الحكام بعده اذن «ابناءهم ورعيّتهم بين ممتلكاتهم» ولم يتصرفوا بهم تصرفاً تاماً كما كانوا يتصرّفون » بممتلكاتهم الاخرى – كما يقول .

١٥٥ – وهذا بيّن من امر يعقوب الذي قدّم له (راؤبين) ولديه كرهينتين ، وكذلك يهوذا قدّم نفسه ضمانة لعودة بنيامين سالماً من مصر[١] . ولو كان ليعقوب على كل افراد اسرته السلطة نفسها التي كانت له على ثوره او حماره – اي سلطة المالك على ماله – لكان كل ذلك عبثاً لا طائل تحته بل قل مدعـاة للسخرية ، ولكان عَرْض راؤبين ويهوذا تقديم ضمانة على ارجاع بنيامين بمثابة اخذ رجل ما حملين من قطيع سيده وتقديم احدهما ضمانة على ارجاع الآخر سالماً .

---

(١) راجع تكوين ٤٢ – ٣٧ و ٤٣ – ٩ .

١٥٦ – فما الذي جرى بعد عودتهم من الاسر اذن ؟ « اختار الله ، رفقاً بهم ، اي بالاسرائيليين ... » . من الخير ان المؤلف يسلّم مرة واحـــدة في كتابه ان الله يرفق بالشعب ، اذ هو يتحدث عن البشر في مواضع اخرى ، كما لو كان الله لا يبـالي باي منهم سوى الملوك ، وكما لو كان قد خلق سائر الشعب وافراد المجتمعات البشرية ليكونوا بمثـــابة قطعان الماشية ، مسخـّرين لخدمة ملوكهم ومنفعتهم ولذتهم .

١٥٧ – « لقد اختار الله موسى ويشوع تباعاً ليحكما حكم الملوك » . فيا لها من حجـّة لبقة اهتدى اليها مؤلفنا كي يثبت حرص الله على السلطة الابوية وعلى ورثة آدم ! فلكي يعبّر الله عن رفقه بشعبه ، اختار له ملكين هما : موسى المنتمي الى قبيلة «لاوى» ويشوع المنتمي الى قبيلة « افرام » ، وكلاهما لا صلة له بصفة الابوّة – ولكنهما – يقول مؤلفنا – كانا ينوبان عن الآباء العلى . ولو كان الله قد اعرب في اي موضع عن تنصيبه لمثل هؤلاء الآباء كحكام بمثل الوضوح الذي نصـّب به موسى ويشوع لامكننا تصديق قوله ان موسى ويشوع « كانا ينوبان عنهم » . ولكن لما كان هذا هو موضع النزاع ، فمـا لم يورد حجة اقوى فلن يدل تنصيب الله لموسى حاكماً على امته ، عندنا ، على ان الحكم حق من حقوق وريث آدم او « الابوّة » ، الا بمقدار مـــا يدل اختيار الله لهـاورن المنتمي الى قبيلة « لاوى » كاهناً ، على ان الكهانة حق من حقوق وريث آدم او « الآباء الاول » – ما دام الله قادراً على اختيار هارون كاهناً وموسى حاكماً على اسرائيل ، دون ان يكون هذان المنصبان قد خلعا على وريث آدم او على « الابوّة » اصلاً .

١٥٨ – ويتابع مؤلفنا القول : «وكذلك نصّب الله قضاة على ورثة آدم بعد حين ، ليصونوا شعبه عندما يدهمه خطر » . وهذا الدليل على ان السلطة الابوية هي مصدر الحكم وانها تحدّرت من آدم الى ورثته بمنزلة ما تقدم من الادلـّة . والفرق انه يبدو ان مؤلفنـا يعترف هنا ان هؤلاء القضاة الذين كانوا حكامهم الوحيدين ، انما كانوا اصحاب بأس فرفعوهم الى مرتبة

القواد ليدفعوا عنهم الخطر الداهم . اوَلا يستطيع الله ان يُطلِع مثل هؤلاء الرجال ما لم يكن للابوّة حق بالحكم ؟

١٥٩ – ولكن مؤلفنـــا يجيب : عندما نصّب الله على الاسرائيليين ملوكاً ، فانما اقر حق تسلسل الحكم الابوي الاول القديم ثانية .

١٦٠ – وكيف « اقره » الله ثانيـــة ؟ أعن طريق شريعة او وصيّة صريحة ؟ – اذ لسنا نجد شيئاً من ذلك . فمؤلفنا يعني اذن ان الله حين نصّب عليهم ملكاً فانما « اقر الحق ثانية » – في تنصيب ملك عليهم – الخ . واقرار حق وراثة السلطة الابوية بالتسلسل ثانية انما يعني عملياً تمكين رجل ما من ذلك الحكم الذي كان يتمتع به ابوه والذي كان من حقه ، بحكم مبدأ التسلسل . اولاً : اذ لو كان ذلك الحكم غير مـــا كان يتمتع به اسلافه ، لما كان عبـارة عن وراثة « حق قديم » – ، بل حق جديد . فلو فرضنا ان ملكاً خلع على رجل ما ، الى جانب ميراثه القديم الذي كانت قد حرمت منه اسرته مدى اجيـــال ، اقطاعاً جديداً لم يكن في حوزة اجداده من قبل قط ، لما جاز لنا ان نقول انه « اقر حق الوراثة ثانية » ، الا على الجزء الذي كان في حوزة اجداد الرجل من قبل . فاذا كانت سلطة ملوك اسرائيل اذن تنطوي على اكثر مما كانت تنطوي عليه سلطة اسحق ويعقوب ، فهي لم تكن « اقراراً ثانياً » لحق وراثة السلطة ، بل تقليداً لسلطة جديدة عليهم ، سمِّها ما شئت : « ابوية » او غير ابوية . امـــا اذا كان اسحق ويعقوب يتمتّعان بالسلطة نفسها التي كانت لملوك اسرائيل ، فانا ارجو من يشاء ان يتأمل في ما تقدم ذكره ، ولا اخال انه واجد لابراهيم او اسحق او يعقوب ادنى سلطة ملكية .

١٦١ – ثانياً : لا يستقيم « اقرار لحق الخلافة الاول القديم ثانية » على شيء ، ما لم يكن لمكتسبه حق الوراثة ، وما لم يكن الوريث الاصيل التالي للموروث . فكيف يدعى اقرار صفة جديدة في اسرة جديدة اقراراً من جديد ، او تقليد الصولجان لمن لم يكن له حق بوراثته او من كان يتعذّر عليه المطالبة به ، لو استمرت الخلافة ، كل التعذر ، « اقراراً جديداً

لحق الخلافة القديم ؟ » لقد كان شاوول اول ملك اقامه الله على الاسرائيليين ، من قبيلة بنيامين . فهل « اقر فيه حق الخلافة الاول القديم ثانية ؟ » اما الثاني فكان داود اصغر اولاد « يسي » من ذرية يهوذا ، ابن يعقوب الثالث . « أفأقر حق وراثة خلافة الحكم الابوي الاول القديم ثانية » فيه ام في سليمان ، ابنه الاصغر وخليفته على العرش ؟ ام في « يربعام » لكي يحكم الاسباط العشرة ؟ ام في « عثليا » التي ملكت ستة اعوام وكانت دخيلة على الاسرة المالكة ؟ فاذا كان « حق خلافة الحكم الابوي الاول القديم » قد اقرّ ثانية « في ايّ من هؤلاء او في ذرّيتهم » ، « فحق خلافة الحكم الابوي الاول القديم » يخصّ الاخوة الكبار والصغار على السواء ، وقد يعاد خلعه على اي رجل حيّ . اذ كل ما قد يخص الاخوة الصغار والاخ الاكبر ، بناء على « حق الوراثة الاول القديم » فهو مما يحق لايّ امرىء حي ان يطالب به ، بناء على حق الوراثة ، سواء في ذلك السير روبرت وسواه من الناس . فيا لهذا الحق بخلافة الحكم « الابوي » او « الملكي » الذي اقرّه مؤلفنا ثانية من اجل ضمانة حقوق الملوك وميراثهم من حق رائع مبذول لجميع الناس ! فليعتبر الجميع !

١٦٢ — ولكن مؤلفنا يقول ، مع ذلك : « عندما يصطفي الله شخصاً ما للملك ، فهو يريد ان يؤول هذا المنصب الى نسله ايضاً ، لأن لفظ الاب يتضمن النسل ضمناً ، رغم ان الهبة الالهية قد لا يشار فيها بالاسم الا الى الاب » . ومع ذلك فهذا لن يجدي في اثبات الخلافة . فاذا كان يُقصد بالهبة نسلُ الموهوب — كما يقول المؤلف — فذلك لا يعيّن وجهة الخلافة اذ لو فرضنا ان الله وهب رجلًا ونسله عامة « نعمة » ما ، فتلك الهبة لا يصح ان تقتصر على احد افراد نسله على وجه التخصيص بل وجب ان تشمل كل من يتحدّر من صلبه . فاذا قيل ان المؤلف انما عنى الوريث ، اجبت ان مؤلفنا لم يكن ليتردد ، عندي ، في استعمال هذه الكلمة ، لو كانت تفي بغرضه . ولكن سليمان الذي خلف داوود على العرش ، وهو ليس بوريثه ، شأنه في ذلك شأن « يربعام » الذي خلفه على رأس حكومة العشرة الاسباط ، ولم يكن من نسله — فكان من حق مؤلفنا ان يتفادى

القول ان الله اراد الملك للورثاء ، لان ذلك لا ينطبق على خلافة لم يكن بوسع مؤلفنا أن يعترض عليها ، فيكون قد ترك الخلافة دون تعيين ، كما لو كان لم يقل شيئاً فيها . فاذا وهب الله رجلًا ما وذرّيته السلطة الملكية — كما وهب ارض كنعان لابراهيم ولذريته بعده — أفلا ينبغي ان يكون لكل منهم حق بها ونصيب منها ؟

ومن يذهب الى ان السيادة التي يسبغها الله على رجل وعلى « ذريته » من بعده انما هي وقف على فرد من افراد هذه الذرية دون سائرهم يكون بمثابة من يقول ان ارض كنعان التي وهبها الله لابراهيم « وذريته » انما وقفت على فرد من افراد ذريته دون سائرهم .

١٦٣ — ولكن كيف يتسنى لمؤلفنا ان يثبت ان الله ، كلما اختار شخصاً ما كي يكون ملكاً ، انما يريد الى ذلك ان تستفيد الذرية (ولعله يعني ذرّيته) من ذلك الاختيار ؟ أفتراه نسي تواً موسى ويشوع اللذين « خصّهما الله باختياره لكي يحكما حكم الملوك » — كما يقول في هذه الفقرة نفسها ، والقضاة الذين نصّبهم الله ؟ ألم يكن لهذين الحاكمين اللذين حازا سلطة « الابوّة العليا » السلطة نفسها التي كانت للملوك ؟ ولما كان الله نفسه قد اختصّهما بالاختيار ، أفلا ينبغي ان تصيب ذريتهما شيئاً من هذا الاختيار ، كما كانت الحال مع سليمان وداود ؟ فاذا كان الله قد قلّدهما السلطة الابوية مباشرة فلمَ لم يكن « لذرّيتهما » الحق باصابة شيء من هذه الهبة وبتولّي تلك السلطة خلافة عنهما ؟ اما اذا كانت لهما السلطة كوريثي آدم ، فلمَ لم تقع الى ورثتهما بعدهما ، كحق متحدّر اليهم ، ما دام من الممتنع ان يكون احدهما وريثاً للآخر ؟ أكانت السلطة التي احرزها موسى ويشوع والقضاة السلطة نفسها التي كانت لداود والملوك ، مستمدة من المصدر نفسه ؟ وهل تحتّم وقوعها لاحدهما دون الآخر ؟ فاذا لم تكن تلك السلطة « سلطة ابوية » ، فبيّن اذن ان شعب الله نفسه كان خاضعاً لحكم قوم لم تكن لهم « السلطة الابوية » وان هؤلاء الحكام ابلو بلاء حسناً بدونها . اما اذا كانت « سلطة » « ابوية » وكان الله قد اختار

الرجال الذين كتب لهم ممارستها ، فقد بطلت قاعدة مؤلفنا التي تنص على ان « الله متى اختار رجلاً ما ليكون حاكماً اعلى (اذ يخيّل لي ان لقب الملك لا خطر له هنا ، ما دامت السلطة لا اللقب هي الاساس) فهو يريد ايضاً ان يكون لذرّيته حق التمتع بهذا المنصب » — ما دامت هذه الذرية ، منذ خروجها من مصر حتى عهد داود (اي مدى ٤٠٠ سنة) « ليست مضمّنة في الهبة التي وقعت الى الاب » ، بحيث يتولّى ابن ما الحكم ، لدى وفاة ابيه ، بين سائر القضاة الذين حكموا اسرائيل ، فاذا قيل ، تفادياً لهذه النتيجة ، ان الله اختار دائماً الخليفة نفسه وقلّده « السلطة الابوية » منحّياً بذلك ذريّته عن توليها بعده ، فمن الواضح ان الامر كان على خلاف ذلك في سيرة « يفتاح » الذي تعاقد مع الشعب ، فجعلوه قاضياً عليهم كما هو بيِّن (من قضاة ١١) .

١٦٤ — فمن العبث اذن ان يقال ان « الله كلما اختار شخصاً ما » لكي يمارس « السلطة الابوية » (فاذا لم يكن ذلك معنى الملكية ، فاني ارغب في معرفة الفرق بين الملك وبين من يمارس « السلطة الابوية ») « فانما يريد ان يكون لذرّيته ايضاً حق التمتع بها » ، لاننا نجد ان السلطة التي كانت للقضاة انما ذهبت بذهابهم ولم تتحدر الى ذرّيتهم . فاذا لم يكن للقضاة « سلطة ابوية » فاخشى انه لن يكون من اليسير على مؤلفنا وعلى القائلين بمذهبه ان يخبرونا : لمن آلت « السلطة الابوية » اذن — (اي الحكومة والسلطة العليا) بين الاسرائيليين . واغلب الظن انهم مضطرون الى الاعتراف بأن شعب الله المختار بقي شعباً واحداً مدى عدة مئات من السنين ، دون ان يلموا بهذه « السلطة الابوية » او يظفروا باي مظهر آخر من مظاهر الحكومة الملكية على الاطلاق .

١٦٥ — ولكي يتأكد من ذلك ، فما عليه الا ان يقرأ سيرة «اللاوي» ، والحرب التي تلت ذلك مع بني بنيامين ، في الفصول الثلاثة الاخيرة من « سفر القضاة » — واذ يجد ان «اللاوي» انما يلتمس من الشعب الانصاف والعدالة وان القبائل والجماعة هي التي ناقشت وقررت واشرفت على كل

مـا حدث آنذاك ، فسوف يستنتج ولا شك ان الله « لم يكن حريصاً على المحافظة على السلطة الابوية » لدى شعبه المختار ، والا امكن الاحتفاظ « بالسلطة الابوية » حيث لا توجد حكومة ملكية قط . فاذا صحّ الوجه الثـــاني ، لزم عنه اننا مهما برهنّا على « السلطة الابوية » فذلك لا يدل ضرورة عـــلى الحكومة الملكية . اما اذا صحّ الوجه الاول ، بدا من الغريب والمستبعد جداً ان يقضي الله بان تكون « السلطة الابوية » مقدسة لدى الناس بحيث لا يستقيم حكم او سلطة بدونها — ومع ذلك تبقى هذه الحكومة الرئيسية العظيمة ، اخطر الحكومات واولاها ، منبوذة مستترة مدى ٤٠٠ سنة ، حتى حين عمد الى اقامة حكومة لهم كي تسن القواعد الخاصة بالعلاقات والاحوال البشرية .

١٦٦ — وقبل ان افرغ من هـــذه القضية ، احب ان اسأل : كيف عرف مؤلفنا ان « الله كلما اختار شخصاً ما ليكون ملكاً ، اراد ان يتمتع بالملك نسله ايضاً » . هل قد نصّ الله على ذلك في السنة الطبيعيّة او في الكتاب المنزل ؟ فبنـــاء على القـاعدة نفسها ، كان ينبغي ان ينصّ على اي من ذريته ، كان يريد تعالى ان يقسّم العرش بالوراثة ، فيعيّن بذلك الوريث ، او يترك « ذرّيته » وشأنهم يقتسمون الحكم بينهم او يتنافسون عليه كما شاؤوا . وكلا النهجين باطل لانهما يفسدان الغرض من هذه الهبة التي خصت بها « الذرية » . وعندما يطلعنا على هذا الافصاح عن الارادة الالهية يبيت من واجبنا تصديق قوله ان الله يريد ذلك ، فالى ان يفعل ذلك يتحتم عليه ان يتقدم بدليل اقوى من شأنه ان يضطرنا الى التسليم بانه المفصح الاصيل عن المآرب الالهية .

١٦٧ — يقول مؤلفنا : « ان ذكر الاب يشير ضمناً الى الذرية ، حتى لو لم يرد الا الاب في منطوق الهبة » . ومع ذلك ، فعندما وهب الله ارض كنعان لابراهيم (تكوين ١٣ : ١٥) حَسُن عنـــده ان يشير الى «ذريته» تلك في الهبة ايضاً ، وكذلك قلّد «هـارون وذرّيته» الكهانة ، ولم يخلع التاج على داود وحده ، بل وعلى «ذرّيته» ايضاً . ومهما اكد لنا

المؤلف ان الله « يريد ان تتمتّع الذرية بالملكية ايضاً ، كلما اختار رجلًا ما كي يكون ملكاً » ، فنحن نرى ان المملكة التي خلعها على شاوول ، دون ان يشير الى ذرّيته بعده لم تؤل الى اي من ذرّيته قط . اما لماذا يريد الله ، عندما يختار شخصاً ما كي يكون ملكاً ، ان تتمتع « ذرّيته » بذلك ولا يريد نظير ذلك لدى اختياره رجلًا ليكون قاضياً على اسرائيل ? فامر اتمنى تأويله . اي : لماذا تشمل هبة « السلطة الابوية » لملك ما «ذريته» ايضاً ولا تشتمل هبتها لقاض ما ? أمن المفروض : ان تتحدر « السلطة الابوية » شرعاً الى « ذرية » الواحد دون ذرية الآخر ? من الواجب ايراد علّة لهذا الاختلاف ، عدا التسمية ، ما دام الشيء الموهوب في كلا الحالين «السلطة الابوية» نفسها ، وما دام وجه الهبة هو اختيار الله للشخص الموهوب . اذ يخيل اليّ ان مؤلفنا ، حيث يقول « نصَّب الله قضاة » لا يقصد بحال من الاحوال ان الشعب انتخبهم .

١٦٨ — ولما كان مؤلفنا قد قطع قطعاً جازماً ان الله حريص على المحافظة على « الابوّة » ، ولما كان يدّعي انه يبني كل اقواله على الكتاب المقدس ، فقد حق لنا ان نتوقع ان نجد في سيرة ذلك الشعب الذي ينطوي الكتاب على شريعته ودستوره وتاريخه ابلغ الشواهد على حرص الله على حفظ السلطة الابوية في ذلك الشعب الذي اختصه الله بعنايته — كما هو مشهور . فلننظر اذن في حال السلطة او الحكومة « الابوية » تلك عند اليهود منذ ابتداء تاريخهم كشعب واحد . فقد ارتفعت هذه السلطة — كما يعترف مؤلفنا — منذ وفودهم على مصر حتى خروجهم من الاسر — اي طول ما ينيف عن ٢٠٠ سنة . ومنذ ذلك التاريخ حتى تنصيب الله ملكاً على الاسرائيليين (اي نحو ٤٠٠ سنة اخرى) ، لا يورد المؤلف الا عرضاً وجيزاً جداً لها . والحق اننا لا نجد مدى تلك الحقبة اي اثر للحكم الابوي او الملكي بينهم قط . ومع ذلك يقول المؤلّف : « اقرّ الله ثانية حق خلافة الحكم الابوي الاول القديم » .

١٦٩ — اما اي ضرب من « وراثة الحكم الابوي » أقرّ اذ ذاك ،

فقد رأينا اعلاه . فلننظر الآن في مدى استمراره – وقد كان ذلك حتى السبي : اي طوال ٥٠٠ سنة . ومنذ ذلك التاريخ حتى قضاء الرومان عليهم (اي ما يربو على ٦٥٠ سنة) انطمس «حق وراثة الحكم الابوي الاول القديم «ثانية» ، واقاموا في ارض الميعاد كشعب واحد دون هذه السلطة . وهكذا يتبيّن انهم لم ينعموا بالحكم الملكي الوراثي – طول الـ١٧٥٠ السنة التي كانوا ابانهـــا شعب الله الخاص – الا نحو ثلث الوقت . ولسنا نجد مدى تلك الحقبة اثراً قط ولو للحظة واحدة «للحكم الابوي» او لاقرار حق الخلافة الاصلي القديم ثانية ، سواء فرضناه مستمداً – كما يستمد الشيء من منبعه – من داود او من ابراهيم ، او من آدم ، وهو المصدر الاصيل الوحيد ، بحسب اقوال مؤلفنا .

الكتاب الثاني

بحث في نشأة الحكم المدني الصحيح ومداه وغايته

الفَصْلُ الأوّل

١ ـ لما كنا قد اثبتنا في المقالة السابقة ما يلي :

اولاً : ان آدم لم يكن له ، بناء على حق الابوّة الطبيعي او الهبة الالهية الصريحة ، ايّ سيادة على اولاده او سلطة على العالم كما يزعم بعضهم[١].

ثانياً : اننا لو فرضنا انه كان له مثل هذه السلطة فلم يكن لورثائه الحق بها .

ثالثاً : ولو فرضنا انه كان لورثائه مثل هذا الحق ، فليس ثمّة سنّة طبيعية او شريعة إلهية تنصّ على التوريث الشرعي في كل حال من الاحوال التي قد تنشأ ، لذلك استحال تعيين صاحب الحق بالخلافة وبتولّي السلطة تعييناً ثابتاً .

رابعاً : حتى ولو فرضنا ان ذلك قد تعيّن ، فلما كانت معرفة الفخذ الاكبر من سلالة آدم قد طمست طمساً تاماً منذ تلك الحقبة ، لم يعد لعنصر من العناصر البشرية او لاسرة من الاسر في العالم ادنى حق بالادّعاء انها تنتمي الى الفخذ الاكبر البكر دون سواها وان لها الحق بالميراث .

ولما كنا قد اثبتنا ، كما يتراءى لنا ، كل هذه المقدمات اثباتاً واضحاً استحال على حكام العالم اليوم ان يجنوا ادنى نفع او يستمدوا ادنى مظهر من مظاهر السلطة من المصدر المزعوم لكل سلطة : « سيادة آدم الشخصية وسلطته الابوية » . وهكذا فمن شاء ان لا يفسح لنا مجال القول ان جميع

---

(١) الاشارة هنا الى السير روبرت فيلمر واصحابه من دعاة الحق الالهي بالملك ـ المترجم .

حكومات الارض ان هي الا وليدة السطوة والعنف وان البشر انما يعيشون معاً كما تعيش البهائم حيث الغلبة للاقوى ، وان يزرع بذلك بذور الشقاق والخصام والفوضى والفتنة (وهي مساوىء ينـادي اصحاب هذه النظرية بفسادها نداء عـالياً) - فعليه ان يبحث عن منشأ آخر للحكم ومصدر آخر للسلطة السياسية وسبيل اخرى لتعيين ومعرفة الاشخاص الذين يتمتعون بها غير السبيل التي يقترحها السير روبرت فيلمر .

٢ - وبنـاء عليه ، فقد لا يكون من العبث ان ابسط هنا طبيعة السلطة السياسية ، وهي انـه يمكن التمييز بين سلطة الحـاكم على المحكوم وسلطة الاب على اولاده والسيد على عبيده والزوج على زوجته . ولكن لما كان قد يتّفق لهذه السلطات المختلفة ان تجتمع في رجل واحد ، فقد يتيسّر لنا ان نميّز بين هذه السلطات اذا نظرنا اليه من كلّ من هذه النواحي وان نبيّن الفرق بين حاكم مملكة ما وبين رب اسرة ما او ربان سفينة ما .

٣ - وانا اعني بالسلطة السياسية اذن حق سنّ الشرائع وتطبيق عقوبة الموت وما دونها من العقوبات محافظة على الملكية وتنظيمها ، واستخدام قوّة الجماعة في تنفيذ هذه الشرائع ودفع العدوان الخارجي عن البلاد - وكل ذلك من اجل الخير العام وحسب .

الفصل الثاني

الطَّوْرُ الطَّبيعيّ

٤ - ولكي ندرك طبيعة السلطة السياسية ادراكاً صحيحاً ونستنبطها من مصدرها الاصلي ينبغي لنا ان نفحص عن الوضع الطبيعي الذي نجد البشر عليه : وهو وضع من الحرية التامة في القيام باعمالهم والتصرف باملاكهم وبذواتهم كما يرتأون ، ضمن اطار سنّة الطبيعة وحدها — ودون ان يحتاجوا الى اذن احد او يتقيّدوا بمشيئة اي انسان .

— وهو وضع من المساواة ايضاً حيث تتكافأ السلطة والسيادة كل التكافؤ : فلا يكون حظ احد منها اكثر من حظ الآخر . اذ ليس اثبت من ان مخلوقات من النوع والمرتبة نفسها تنعم دون تمييز بالميزات الطبيعية ذاتها وبالوظائف عينها ، ينبغي ان تتساوى كل التساوي بينها دون ان يسخّر واحدها للآخر او ينقاد له — ما لم ينصّب ربها واحداً منها رئيساً على سائرها ، ويعلن عن رغبته في ذلك اعلاناً صريحاً ، او يسبغ عليه حقاً لا مراء فيه بالسيادة والحكم ، على وجه واضح كل الوضوح .

٥ — يعتبر «هوكر» الحصيف[١] ان هذه المساواة بين البشر من الامور البديهية التي لا يتطرّق اليها شك . ولذلك يجعلها الاساس الذي تقوم عليه فريضة التحابّ بين البشر ، وهي فريضة تبنى عليها واجبات الواحد منهم

---

(١) (Judicious Hooker) هو ريتشارد هوكر (١٥٥٣ — ١٦٠٠) فيلسوف سياسي بريطاني يشير اليه لوك مراراً في هذه المقالة ، مقتبساً عدة فقرات من كتابه « قوانين الدولة الكنسية » (Laws of Ecclesiastical Polity) — المترجم .

نحو الآخر ويستنبط منها قواعد العدالة والمحبة الكبرى . وهاك ما يقول : « مثل هذا الحافز الطبيعي جعل البشر يدركون ان الواجب الذي يقضي عليهم بمحبة اقرانهم لا يقل شأناً عن الواجب القاضي بمحبة ذواتهم : اذ رأوا ان للاشياء المتساوية مقياساً واحداً . فاذا كانت سجيّتي ان اصبو الى اصابة الخير على يد كل امرىء بمقدار ما يرغب فيه هو من اجل ذاته ، فكيف ارجو ان تُلبّى رغبتي تلك ولو بعض التلبية ، ما لم اعمل على تلبية الرغبة المماثلة التي تختلج بها صدور اقراني ولا شك اختلاجاً ضعيفاً ، ما داموا من جبلتي وطينتي ؟ فاذا ابتلوا بما ينافي هذه الرغبة ساءهم ذلك بمقدار ما يسوءُني من جميع الوجوه ، واذا آذيت احداً فينبغي ان اتوقّع اذى مثله : لأنه لا مدعاة لابداء الآخرين قدراً من المحبة نحوي اعظم مما ابديه نحوهم . وهكذا فان رغبتي في محبة نظرائي في الطبيعة لي قدر طوقهم يفرض عليّ واجباً طبيعياً هو ان أضمر لهم مثل تلك العاطفة نفسها . ولا يجهل احد القواعد والقوانين المختلفة التي يستنبطها العقل الطبيعي من هذا التساوي بيننا وبين من هم منا بمثابة ذواتنا ، من اجل تنظيم الحياة (Eccl. Pol., I) .

٦ – ومع ان هذا الطور الطبيعي طور من الحرية ، فهو ليس طوراً من الاباحية . فالانسان في هذا الطور يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته ، الا انه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته بل حتى على حياة المخلوقات التي يملكها ، ما لم يستدع ذلك غرض اشرف من مجرد المحافظة عليها . فللطور الطبيعي سنّة طبيعيّة يخضع لها الجميع . والعقل – وهو تلك السنّة – يعلّم البشر جميعاً ، لو استشاروه ، انهم جميعاً متساوون واحرار ، فينبغي ان لا يوقع احد منهم ضرراً بحياة صاحبه او صحته او حريته او ممتلكاته . لان خالق البشر كافةً صانع واحد قدير على كل شيء لا تحدّ حكمته ، وهم عبيد لرب واحد عظيم بثّهم في الارض بارادته لكي يقوموا على شؤونه لا شؤونهم . فهم ملكه وخليقته برأهم لكي يطول اجلهم ما شاء ، لا ما شاء اقرانهم من البشر . ولما كنا قد وهبنا قوى مماثلة وطبيعة واحدة مشتركة فقد استحال ان يكون واحدنا مسخراً للآخر

تسخيراً يخوّله ان يقضي عليه ، كما لو كان قد خلق من اجل اغراضه ومآربه ، شيمة الحيوانات الدنيا التي خلقت من اجلنا . فكل امرىء مجبر على المحافظة على ذاته وعلى التزام مقامه الخاص – وبناء على الحجة نفسها ، هو ملزم بالمحافظة على سائر البشر ما وسعه ذلك : ما لم يتناف ذلك مع مبدأ المحافظة على الذات . فلا يسلب حياة امرىء آخر او يلحق بها اذى او يسيء الى ما من شأنه ان يؤدي الى حفظها او الى حريته او صحته او جسده او املاكه ، الا في معرض الاقتصاص من مجرم .

٧ – ولكي يرتدع كل امرىء عن التعدي على حقوق الآخرين او ايقاع الضرر بهم وتُحترم السنّة الطبيعية التي ترمي الى اقرار السلام وبقاء النوع البشري ، فقد ترك امر تنفيذ السنّة الطبيعية هذه ، ابان ذلك الطور ، لكل امرىء بمفرده ، فكان له الحق بمعاقبة الخارجين على تلك السنّة الى حد يحول دون خرقها . اذ لو لم يكن ثمة من يقوم على تنفيذ السنّة الطبيعية بحماية الابرياء وردع العادين لكانت تلك السنّة عبثاً ، شيمة سائر السنن التي تمت الى شؤون البشر في هذا العالم . واذا كان لأي كان في « الطور الطبيعي » ان يعاقب مقترف الاثم فلكل امرىء مثل هذا الحق . فلكل امرىء في تلك الحال من المساواة المطلقة – حيث لا سلطة ولا سيادة طبعاً للواحد على الآخر – الحقُ بان يفعل كل ما يحق لأي امرىء سواه ان يفعله ، من اجل توطيد تلك السنة .

٨ – وهكذا قد يتّفق في « الطور الطبيعي » لرجل ما ان يتمتع بالسلطة على رجل آخر ، الا ان تلك السلطة ليست بالسلطة الكيفية التي تخوّل صاحبها ان يصنع بمجرم ما متى قبض عليه ما شاء منقاداً لعاطفته الجامحة ولغلوائه المفرط ، بل ان يجازيه جزاء يتّفق مع طبيعة جرمه كما تملي عليه رويّته وضميره : اي جزاء يكون بمثابة العوض او الرادع . فهذان هما المبدآن الوحيدان اللذان يسيغان لأمرىء ما ان يوقع الضرر شرعاً بالآخر : وهو ما ندعوه بالعقاب . فالمجرم ، اذ يخرق السنّة الطبيعية ، يكون كمن اعلن انه يرتبط بقاعدة غير قاعدة العقل والعدالة

العامين ، وهي القاعدة التي وضعها الله معياراً لأعمال البشر من اجل سلامتهم جميعاً . وعندها يصبح خطراً على البشر : اذ يكون قد امتهن الرابطة التي كان من شأنها ان تكفّ عنهم الاذى والعدوان وفَصَمَها . ولما كانت تلك اساءةً الى النوع البشري بكامله والى امنه وسلامته اللذين تضمنتها السنّة الطبيعية ، فلكل امرىء اذن – بناء على حقه في حفظ النوع البشري عامة – ان يردّ عن الناس ما من شأنه ان يضرّ بهم بل ان يتلفه اذا اقتضى الامر ؛ فيلحق بمن خرق تلك السنّة العقاب اللازم لقسره على التوبة : ويردعه بذلك ويردع الآخرين عن اجتراح الاساءة نفسها بالتشهير بهم . وفي هذه الحال وعلى هذا الاساس يكون لكل امرىء الحق في ان يعاقب المجرم ويكون المنفّذ لسنّة الطبيعة .

٩ – ولا مراء عندي ان هذه النظرية قد تبدو غريبة لبعضهم ، ولكني ارغب اليهم قبل الحكم عليها ، ان يخبروني باي حق يعدم ملك او دولة ما دخيلاً ما او يعاقبانه على جريمة يرتكبها في بلادهما ؟ فمن الثابت ان قوانينهما لا تنطبق على الغرباء ، بناء على الحق الذي تخولهما اياه ارادة المجلس التشريعي المنصوص عليها . فتلك القوانين لم توضع من اجله فلم يكن ملزماً باطاعتها : والسلطة التشريعية التي تلزم ابناء تلك الدولة بطاعتها لا تلزمه هو . فالرجال الذين يتمتعون بالسلطة العليا لوضع القوانين – مثلاً – في انكلترا او فرنسا وهولندا لا يختلفون في نظر الهندي عن عامة البشر : فهم رجال لا سلطة لهم . فلو لم يكن لكل امرىء اذن – بحكم السنّة الطبيعية – حق معاقبة الخارجين عليها حسب تقديره الرصين لما تقتضي الحال ، فلست افقه كيف يحق للقضاة في دولة ما ان يعاقبوا رجلاً غريباً عن تلك الدولة ، ما داموا – بالنسبة اليه – لا يتمتعون من السلطة الا بما يتمتع به كل امرىء من السلطة الطبيعية على اقرانه(١) .

١٠ – الى جانب الجرم الناجم عن خرق القوانين ، والتنكب عن قاعدة العقل الصحيحة ، الذي يحط من شأن الانسان او يجعله خارجاً على مبادىء

---

(١) اي بسلطة طبيعية لا بسلطة وضعية منصوص عليها – المترجم .

الطبيعة البشرية ، اذ يصبح عندها مخلوقاً ضاراً ، فكثيراً ما ينجم عن خرق هذه القوانين ضرر مـا ويلحق بامرىء آخر ما عداه بعض الأذى بحكم خرقه للقانون ؛ وفي تلك الحال يكون لمن يلحق به الضرر حقّان : حق عام هو حق الاقتصاص الذي يشارك فيه عـامة البشر وحق خاص هو حق طلب التعويض عن الضرر الذي لحق به من فاعله . وعندها يكون لأي كان ، اذا حسن ذلك عنده ، الحق بالانضمام الى المعتدى عليه ومساندته في استعادة ما من شأنه ان يعوّض عن الضرر الذي لحق به عـلى يد المعتدي .

١١ – من جرّاء هذين الحقّين المتميّزين (حق معاقبة الجرم من اجل تأديب المجرم وتفادي الجرم المماثل ، وهو حق من حقوق كل انسان : وحق الحصول عـلى عوض ، وهو حق من حقوق الفريق المظلوم فقط) قد يتّفق للحـاكم الذي يتمتع بحق انزال العقوبة العام بحكم منصبه ، ان يمتنع عن معاقبة المجرم ، اذ يتبين له ان المصلحة العامة لا تستدعي ضرورة تنفيذ القانون . الا انه لا يستطيع ان يسقط حق اي رجل خاص بالتعويض عن الضرر الذي لحق به . فمن حق المعتدى عليه وحده ان يطـالب بهذا التعويض او ان يسقطه اذا شاء . فله اذن ان يستولي على املاك المعتدي او خدماته باسم حق المحـافظة على الذات : كما ان لأي امرىء ان يقاصّ المجرم كي لا يتكرر جرمه ، باسم حق المحافظة على الجنس البشري ، وان يصنع كل مـا في طاقته تحقيقاً لهذا الغرض . وهكذا فلكل امرىء في الطور الطبيعي الحق بالقضاء على القاتل : لكي يرتدع اقرانه عن اقتراف تلك الجريمة التي لا يعوّض عنها شيء ، مدللاً بذلك على القصاص الذي قد يلحق به على يد كل انسان ؛ ولكي يدرأ عن البشر جرم هذا القـاتل الذي طلّق العقل ، ذلك القانون والمعيار الذي وضعه الله للناس جميعاً ، وشن الحرب على البشرية جمعاء في اقترافه جرماً من جرائم العنف والقتل ضد احدهم ، فاستحق من جرّاء ذلك ان يُقتل كما يقتل الاسد او النمر او سواهما من الوحوش الضارية التي يستحيل على البشر ان يعيشوا معهـا في سلام ووئـام . وعلى هذا تقوم تلك السنّة الطبيعية الكبرى : « من

يهرق دم انسان ما اهرق الانسان دمه » . وقد كان قايين واثقاً كل الثقة من ان لكل امرىء الحق بالقضاء على مثل هذا المجرم : فهو يصيح على اثر قتله لاخيه : « كل من يجدني الآن سيقتلني » (تكوين ٤ : ١٤) . فهاتيك سنّة قد نقشت بجلاء على قلوب البشر جميعاً .

١٢ – قد يسأل سائل : أيجوز ، بناء على الحجة نفسها ، ان يُنزل بامرىء في الطور الطبيعي عقوبة الموت اذا خرق تلك السنّة خرقاً طفيفاً ؟ وانا اجيب : يعاقب كل جرم بمقدار من العنف يكفي لاقناع مقترفه ان الجرم تجارة خاسرة ويحمله على التوبة ويردع الآخرين عن اقتراف جرم مثله . وكل جرم يقترف في الطور الطبيعي يمكن معاقبته في هذا الطور الى الحد نفسه الذي يمكن معاقبته في دولة ما . ومع ان الخوض في سرد تفاصيل السنّة الطبيعية او اساليب عقابها ليس من غرضي هنا ، فمن الثابت ان ثمة سنّة من هذا النوع تبدو جلية واضحة لكل عاقل يتفرّغ الى دراستها وضوح قوانين الدول الوضعية ، بل هي لعمري اوضح منها واجلى . فهي اقرب متناولاً منها بقدر ما ان العقل اقرب متناولاً من اوهام البشر وتمحّلاتهم التي يتبعون فيها اهواء خفية ومتضاربة يصيغونها في الالفاظ . اذ الحق يقال ان تلك حال قسم كبير من القوانين المدنية في عدد من البلدان ، التي لا يصح اعتبارها قوانين عادلة إلا بمقدار ما تقوم على تلك السنّة الطبيعية التي ينبغي ان تضبط القوانين وتؤول على اساسها .

١٣ – وانني على يقين ان هذه النظرية الغريبة (اي ان لكل امرىء في الطور الطبيعي السلطة التنفيذية الناجمة عن السنّة الطبيعية) لا بد ان تثير هذا الاعتراض : ليس من المنطق في شيء ان يكون المرء خصماً وحكماً في القضية الواحدة ، لأن حب الذات كفيل ان يحمله على ايثار مصالحه ومصالح اصدقائه . هذا من جهة ، واما من جهة ثانية فان الشر الفطري والهوى وروح الثأر لا بد ان تدفع البشر الى الاغراق في الاقتصاص من اقرانهم ، فتبيت الفوضى والتشويش النتيجة الحتمية لذلك الوضع . لذلك اقام الله الحكومات لكي تحدّ من أثرة البشر وعنفوانهم . واني اول من يسلّم بان الحكم المدني هو العلاج الاصيل لآفات « الطور

الطبيعي » – وهي آفات جسيمة حقاً في تلك القضايا التي يكون فيها المرء خصماً وحكماً في الوقت ذاته . اذ من اليسير ان نرى ان من يبلغ به الاجحاف حـــداً لا يستنكف معه انزال الاذى باخيه لن يكون من الانصاف بحيث يدين نفسه من جرّائه . ولكني ارغب الى اصحـاب هذا الاعتراض ان يتذكروا ان الملك المطلق السلطة إن هو الا بشر كذلك . فان كان الحكم المدني هو علاج هذه الآفات التي تنجم حتماً عن كون المرء الخصم والحكم في قضية ما واذا كان « الطور الطبيعي » طوراً لا يطاق ، فاني اودّ ان اعلم ما هي طبيعة هذا الحكم وما ميزته على الطور الطبيعي أذن ، ما دام لرجل واحد متسلط على الجمهور الحق بان يكون الخصم والحكم وان يصنع برعاياه ما شاء دون ان يستطيعوا ان يناقشوا اوامر الذين ينفذون مشيئته او يحدوا منها ؟ وان يخضعوا له في كل ما يفعل : سواء أكان رائده العقل ام الجهل ام الهدى ؟ — وتلك اشياء لا يتوجب على البشر ان يقوموا بها ، حتى في « الطور الطبيعي » . وان من يقضي قضاء جائراً ، ان في ما يعنيه او ما يعني سواه من مشادات ، مسؤول عن احكامه امام سائر البشر .

١٤ — كثيراً ما يسأل السائلون ، وفي خلدهم ان ذلك اعتراض خطير : اين نجد البشر في مثل هذا «الطور الطبيعي» ، ان الآن او بالامس ؟ في الجواب على هذا السؤال نكتفي بالقول الآن : لما كان كل الملوك ورؤساء الحكومات « المستقلة » في جميع انحاء الارض في طور طبيعي ، فمن الواضح ان العالم لم يخل ولن يخلو من فئة من البشر ما زالت في مثل ذلك الطور . قلت كل حكام الجماعات « المستقلّة » ، سواء أكانوا متعاقدين مع سواهم ام لم يكونوا ، اذ لا يضع كل ضرب من التعاقد حداً « للطور الطبيعي » القائم بين البشر : بل التعاقد على تأليف جماعة واحدة وكيان سياسي واحد . فقد يتعاهد الناس ويتعاقدون على غير ذلك وهم ما يزالون في « الطور الطبيعي » . فقطع العهود والمساومة على التقايض بين رجلين من « سلدانيا » (Soldania)[1] او بين سويسري وهندي في ادغـــال اميركا —

---

(١) اي بلاد السلطان — وهو السلطان العثماني — المترجم .

يلزمانهم جميعاً ، مع انهم في «طور طبيعي» تام في صلة واحدهم بالآخر ، لأن الوفاء بالعهد من واجبات الانسان ، من حيث هو انسان لا من حيث هو عضو في مجتمع ما وحسب .

١٥ ــ اما الذين يزعمون انه لم يوجد قط امرؤ في «طور طبيعي» ولن يوجد ، فانني لن اكتفي بمعارضة قولهم بحجة «هوكر» الحصيف (Eccl. Pol. I, 10.) الذي يقول : « ان القوانين التي اشير اليها سالفاً (اي قوانين الطبيعة او سننها) : « تلزم البشر إلزاماً مطلقاً ، من حيث هم بشر ، حتى ولو لم يكن بينهم شركة صريحة او اتفاق قطعي حول ما ينبغي فعله او عدمه . ولما كنا عاجزين بمفردنا ان نوفر لذواتنا قدراً كافياً من الاشياء الضرورية لمعيشتنا على الوجه الذي ارادته الطبيعة لنا : اي معيشة تليق بكرامة الانسان ، فنحن مدفوعون بطبيعتنا ان ننشد الاشتراك والتعاون مع الآخرين ، لكي نصلح تلك النقائص والعيوب الكامنة فينا ، بحكم كوننا افراداً يعيشون في عزلة عن اقرانهم . ولقد كان هذا هو سبب تألب البشر ، بادىء ذي بدء ، في مجتمعات سياسية » . وانا أؤكد الى ذلك ان جميع البشر هم في ذلك الوضع ، بالطبع ، وانهم يستمرون عليه حتى يصبحوا ، بحكم ارادتهم واختيارهم ، اعضاء في جماعة سياسة ما . وانا على يقين ان الامر سيتضح في سياق هذا البحث كل الوضوح .

الفصل الثالث

في حالة الحرب

١٦ — ان حالة الحرب هي حالة عداوة وتدمير ، لذلك فان اعلان العزم ، قولاً او فعلاً ، على القضاء على حياة امرىء ما ، اعلاناً ليس وليد الساعة او الهوى بل وليد الروية والتقرير يجعله في حالة حرب مع من اعلن عليه ذلك ويعرّضه لخطر سطوة خصمه او من يلفّ لفّه على حياته . اذ يحق لي بحسب سنّة العقل ومنطوق العدالة ان اقضي على من يهدد بالقضاء عليّ . فلما كانت السنّة الطبيعية الاساسية تنصّ على ان بقاء الانسان واجب ما امكن الامر ، فان سلامة البريء يجب ان تفضّل على سلامة الجاني : اذا استحالت المحافظة على سلامة الجميع . فيحق للمرء ان يفتك بمن يعلن الحرب عليه او يناصبه العداء جهاراً ، مثلما يحق له الفتك بالذئب او الاسد لان هذا المرء ، مثل الذئب او الاسد ، لا يخضع لسنّة العقل العامة ولا يقرّ قاعدة سوى قاعدة السطوة والعنف ، لذلك وجب ان يعامل معاملة الوحوش الضارية : اي تلك المخلوقات الخطرة الفتاكة التي لا تتورع عن قتله اذا وقع بين مخالبها .

١٧ — ولذلك فان من يحاول ان يخضع امرءًا ما لسلطته المطلقة انما يشنّ الحرب عليه : اذ يكون ذلك بمثابة اعلان العزم على السطوة على حياته . لانه يمكننا ان نستنتج بحق ان من يتوصّل الى السيطرة علينا قسراً لا بدّ ان يصنع بنا ما شاء ، متى استتبّ له ذلك ، ويقضي علينا اذا حلا له الامر . فمن اراد السيطرة التامة على امرىء ما فانما يريد اكراهه عنوة على ما يتناقض مع حقه بالحرية : اي يجعله عبداً له . والتحرر

من مثل هذا العنت هو ضمانة بقاء المرء الوحيدة : فالعقل يقضي ان نعتبر كل من يرمي الى سلب حريتنا (وهي سياج بقائنا) عدواً لهذا البقاء . لذلك فكل من يعمل على استعبادنا يعلن اذ ذاك الحرب علينا . فلزم ضرورة ان نقول ان من يريد سلب حرية امرىء ما ، في الطور الطبيعي ، انما يرمي الى سلب كل ما عداها : ما دامت الحرية تلك اساس كل شيء آخر ، كما ان كل من يرمي الى سلب حرية ابناء مجتمع او دولة ما ، في الطور الاجتماعي ، انما يرمي الى سلب كل شيء عداها — فوجب ان يعتبر في حالة حرب معهم .

١٨ — هذه الحجة نفسها تجيز لنا قتل لصّ لم يلحق بنا اي اذى او يبدِ ادنى دليل على الرغبة في قتلنا سوى لجوئه الى القوة من اجل السيطرة علينا طمعاً بسلب ما لنا او ما شابه . لان من يلجأ الى القوة دون ان يكون له الحق بالسيطرة عليّ — مهما كان غرضه او دعواه — لا يدع لي مجالاً للشك انه اذ يستولي على حريتي فلن يتلكأ على سلبي كل ما املك ، بعد ان تستتب له الغلبة عليّ . لذلك يحق لي ان اعامله معاملة من كان في حالة حرب معي : اي ان اقتله اذا استطعت . لأن من يستهل مثل هذه الحال او يكون البادىء بالعدوان يعرّض نفسه طبعاً لمثل هذا الخطر .

١٩ — هنا نرى بوضوح الفرق بين « الطور الطبيعي » وطور الحرب اللذين يختلفان كما تختلف حال من السلم وحسن الطويّة والتعاون والبقاء عن حال من العداء والمكر والعنف والتقتيل ، رغم خلط بعضهم بينهما[1] . عندما يعيش البشر معاً بحسب سنّة العقل دون ان يكون بين ظهرانيهم حاكم بشري عام يتمتع بسلطة القضاء بينهم ، فذلك هو الطور الطبيعي . اما اللجوء الى القوة او الرغبة الصريحة في السطوة على شخص آخر حيث لا سلطة عامة يمكن ان يستنجد بها المظلوم فتلك حال الحرب . وان انعدام مثل هذا الموئل يلجأ اليه المرء هو ما يخوّله حق الحرب على المعتدي ، حتى ولو كان قريناً له في المجتمع . وهكذا فان لصاً ليس

---

(١) مثل توماس هوبس (١٥٨٨ — ١٦٧٩) وأصحابه خاصة — المترجم .

بوسعي معاقبته إلا باللجوء الى القانون على سلبي كل ما أملك ، بوسعي أن اقتله اذا انقضّ عليّ كي يسلب حصاني وثوبي فقط ، لان القانون الذي وضع من اجل سلامتي يجيز لي ، حيث يتعذّر تدخّله للمحافظة على حياتي من قوة طارئة ، فاذا اخترمت لم يعد بالامكان رأب صدعها ، الدفاع عن النفس بشن الحرب على المعتدي : اي الحق بقتاله . اذ لا يدع المعتدي مجالاً حينذاك للجوء الى القضاء العام او لفصل القانون في مشادة قد يكون الاذى فيها مما يستحيل رأب صدعه . فانعدام حاكم عام ذي سلطة شرعية يجعل البشر جميعاً في طور الطبيعة ؛ واللجوء الى القوة الغاشمة في تهديد حياة امرىء ما يؤدي الى قيام حالة حرب ، سواء اوجد حاكم عام ام لم يوجد .

٢٠ — ولكن متى انتهى دور القوة الفعلية انتهت حالة الحرب ايضاً بين ابناء المجتمع الواحد الذين يخضعون لسلطة حاكم واحد من الطرفين . ولذلك اذا سأل سائل في مثل هذه الخصومات : « من هو الحكَم ؟ » ، فلا يعني السؤال : من سيبت في الخصومة ؟ ومن يجهل كلمات « يفتاح » هنا ان « الرب الحكَم » سيحكم ؟ فحيث لا يوجد قاض على الارض فالله رب السموات والارض موئلنا . فذلك السؤال لا يعني اذن : من سيحكم هل شنّ عليّ معتد الحرب وهل يمكنني — كما يقول يفتاح — ان ألتجىء الى السماء في خصومتي هذه ؟ في كل ذلك لي وحدي ان احكم بالرجوع الى ضميري ، ما دمت سأسأل عنه في اليوم العصيب امام «الديّان الاعظم» .

الفصل الرابع

في العبودية

٢١ – تعني حرية الانسان الطبيعية استقلاله عن اي سلطة عليا على الارض ، وعدم خضوعه لارادة بشري قط او لسلطته التشريعية ، ورضوخه للسنّة الطبيعية وحسب . اما حرية الانسان في المجتمع فتعني انه ليس مسخراً لسلطة تشريعية سوى السلطة التي نصّبت بالاتفاق في الدولة ، وانه ليس خاضعاً لاي ارادة او مقيداً بأي قانون سوى ما تسنّه تلك السلطة التشريعية ، وفقاً للامانة التي عهد بها اليها . فالحرية اذن ليست ما يذهب اليه السير روبرت فيلمر حيث يقول : « هي حرية كل امرىء في ان يصنع ما يشاء وان يحيا كيف شاء وان لا يتقيد بأي قانون »[1] . اذ حرية الناس في ظل الحكومة معناها الحياة بحسب قاعدة منصوص عليها ، تنطبق على جميع افراد تلك الجماعة ، سنّتها السلطة التشريعية التي نُصّبت فيها – اي العمل بحكم مشيئتي في كل الامور التي لا تنصّ عليها تلك القاعدة والاستقلال عن كل ارادة اخرى متقلبة خفيّة مستبدة ، كما ان الحرية الطبيعية معناها الاستقلال عن كل سلطة عدا السنّة الطبيعية .

٢٢ – هذا التحرر من كل سلطة مطلقة مستبدة ضروري لبقاء الانسان ومتصل به كل الاتصال ، بحيث لا يتسنى له ان يتخلّى عنه الا بالتخلّي عما يضمن بقاءه وحياته معاً . لان امرءًا لا يملك السلطة على حياته لا يستطيع بالتعاقد او بالاختيار ان يسخّر نفسه لامرىء آخر او يخوّله السلطة المطلقة للقضاء عليه متى شاء . اذ يستحيل على امرىء ما ان يهب

(١) في كتابه : Observations on Aristotle

سلطة تربو على السلطة التي يملكها : فاذا لم يكن بوسع الانسان ان يضع حداً لحياته لم يكن بوسعه كذلك ان يخلع على من عداه السلطة عليها . اما اذا اهدر حياته من جرّاء جريمة اقترفها تستحق الموت فلصاحب الحق بالفتك به ، بعد ان يتمكن منه ، ان يرجىء ذلك ويستخدمه في احد مآربه ، فلا يكون قد ألحق به عندها اي اذى ؛ لان بوسعه ، متى شعر ان ثمن العبودية يربو على ثمن الحياة ، ان يجر على نفسه حتفه عمداً بالتمرد على سلطة سيده .

٢٣ – وتلك هي حال العبودية الحق التي ليست سوى حالة الحرب المتواصلة بين الغالب والمغلوب . فمتى قام بينهما ضرب من التعاقد القاضي بتحديد سلطة الغالب وعبودية المغلوب فان حالتي الحرب والعبودية تنقطعان طالما يستمر العقد . اذ يستحيل على اي امرىء – كما اسلفنا – ان يخلع على قرينه بناء على عقد ، امراً ما لا يملكه هو : اعني السلطة على حياته .

لا انكر اننا نجد عند اليهود وسواهم من الشعوب ذكر اناس باعوا ذواتهم . ولكن من الواضح انهم باعوا ذواتهم من اجل الكدح لا من اجل النخاسة . لانه من البديهي ان المرء المباع لم يكن خاضعاً لسلطة مطلقة عاتية : اذ لم يكن للسيد الحق بقتله متى شاء ما دام مكرهاً على تخلية سبيله يوماً ما . وهيهات ان يكون لسيد مثل هذا العبد سلطة مطلقة على حياته ، ما دام من المحظور عليه ان يشوهه ؛ اذ كان اقتلاع عينه او سنّه يستوجب تخلية سراحه (خروج : ٢١) .

الفصل الخامس

في الملكيّة

٢٤ – سواء اعتمدنا دليل العقل الطبيعي الذي يقضي بان للبشر منذ ولادتهم الحق بالبقاء وما يلحق به من المأكل والمشرب وما شابهه من الامور التي تدرّ بها الطبيعة من اجل قوام اودهم ، او « الوحي » الذي يبسط لنا كيف وهب الله العالم لآدم ولنوح واولاده – فمن الواضح كل الوضوح ان الله ، كما يقول الملك داوود (مزمور ١١٥ : ١٦) ، « قد اعطى الارض لبني آدم » : اي اعطاها للبشر جميعاً . ولكن يخيل للبعض اننا اذا افترضنا ذلك وقعنا في مشكلة عويصة وهي : كيف اتيح عندها لأي امرىء ان يتملك شيئاً ؟ لن اكتفي في جواب ذلك بالقول انه اذا تعسّر اثبات حق الملكية بالاستناد الى الزعم ان الله وهب العالم لآدم وذرّيته على سبيل الشركة ، فمن الممتنع ان يكون لاي انسان عدا ملك عام أحد ملكية ما ، بناء على الافتراض ان الله وهب العالم لآدم وورثائه بالتعاقب ، مستثنياً بذلك سائر افراد ذرّيته . بل سأحاول ان ابيّن كيف يكتسب الناس حق تملك اجزاء مختلفة من الملك المشترك الذي اعطاه الله للبشر جميعاً ، وذلك دون تعاقد صريح بين جميع الشركاء .

٢٥ – ان الله الذي خلع الارض على البشر شركة بينهم قد وهبهم ، الى ذلك ، نور العقل كي ينتفعوا بها على خير وجه ، كما تقتضي الحياة وتدعو الحاجة ، فالارض وكل ما عليها انما اعطيت للبشر من اجل بقائهم ورفاهيتهم . ومع ان جميع الثمار الطبيعية التي تنتجها والوحوش التي تُقيتها ملك للبشر جميعاً ، لانها من نتاج الطبيعة الذاتي ، فليس لأي امرىء حق

اصلي بالاستئثار بشيء منها دون سائر البشر ، ما دامت ما تزال بعد في حالها ، - الا انها لما كانت قد وجدت كي ينتفع بهـا الانسان ، لزم ان يكون ثمة وسيلة لتملكها قبل أن يتيسّر استثمارها او الاستفادة منها ، على وجه ما يتيح الانتفاع بها لفرد ما بعينه . فالثمار او اللحوم التي يقتات بها الهندي المتوحّش الذي لا يفقه للاستئثار بملك ما معنى وما يزال في عداد مالكي الارض المشاع ، انمـــا هي من حقه : اي انها جزء منه لا يحق لامرىء آخر ان يسلبه اياها قبل ان يفيد منها في قوام اوده .

٢٦ - فالارض وكل ما عليهـا من المخلوقات الدنيا ملك مشترك بين البشر ، الا انـ لكل امرىء حق « امتلاك شخصه » - وهو حق لا ينازعه فيه منـــازع ؛ كذلك نتاج كدحه وعمل يديه يمكن اسنادهما اليه وحده . وكل ما ينتزعه من الحال التي اوجدته الطبيعة وتركته عليها ، فقد اختلط به جهده وانضاف اليه شيء من ذاته فهو اذنـ ملك له . اذ لما كان قد انتزع من الحال العامة التي خلـّفته الطبيعة عليها فقد لحق به من جرّاء عمله شيء يبطل حق الآخرين المشترك بامتلاكه . فهذا « العمل » هو ملك العامل الذي لا ينازع فيه ، فلا يحق لأي امرىء سواه ان يطالب بما قد اختلط به ، متى اختلط به ، - ولاسيما حيث يوجد منه مقدار كاف لا يختلف عنه جودة يمكن الآخرين ان ينتفعوا به بالاشتراك .

٢٧ - ان من يقتات بالبلوط الذي يلتقطه من تحت سنديانة او بالتفاح الذي يقتطفه من شجرة في غـابة ما يصبح مالكاً له ولا شك . اذ لا ينكر احـد ان ذلك الغـــذاء يخصّه . لذلك اتساءل : متى ابتدأت تلك الملكية ؟ أعندما هضم تلك الثمار ام عندما اكلها ام عندما غلاها ام عندما حملهـــا الى بيته ام عندما اقتطفهـــا ؟ وواضح انه لو لم يجعلها الاقتطاف بادىء ذي بدء ملكاً له لمـــا جعلها شيء آخر . وذلك الفعل (اي الاقتطاف) هو ما يميزها عن الملك الشائع : فقد اضاف اليها شيئاً لم تكن «الطبيعة» «الام العامة» لكل شيء ، قد اضافته ، وعندها اصبحت حقاً خاصاً به . ولعل قائلًا يقول : لمَ يكون له حق بذلك البلوط وذلك

التفاح اللذين استولى عليهما على الوجه السابق وهو لم يحرز موافقة البشرية جمعاء على ذلك ؟ فهل كان استئثاره بما كان ملكاً شائعاً بين الجميع ضرباً من السرقة ؟ لو كانت تلك الموافقة ضرورية لقضى الانسان جوعاً ، رغم وفرة الرزق الذي اغدقه الله عليه . لنأخذ مثلاً الارض التي تبقى مشاعاً باتفاق الكلمة . ان اخذ قسم مشاع منها وتبديل الحال التي خلّفته الطبيعة عليها هو بداية الملكية « الفردية » التي تبقي الارض المشاع من دونه غير ذات جدوى . وليس يتوقّف اخذ هذا القسم او ذاك منها على موافقة الجمهور العام كله الصريحة . فالعشب الذي يقضمه حصاني او يقتطعه خادمي والتبر الذي انقب عنه في مكان ما يصبحان ملكي الخاص دون تعيين او موافقة احد ، اذا كان لي حق مشترك بهما مع الجميع . لانني قد بدّلت ، بجهدي الخاص ، الحال العامة التي كانا عليهما . لذلك اصبحا ملكي الخاص بحكم ذلك الجهد .

٢٨ — اذا جعلنا موافقة كل فرد من افراد المجتمع شرطاً ضرورياً لتملّك اي امرىء لجزء مما جعل بينهم شركة ، استحال على الاولاد او الخدم ان يقتسموا اللحم الذي اعطاهم اياه ابوهم او سيدهم ليكون شركة بينهم ، دون ان يعيّن لكل منهم قطعته الخاصة . ان الماء الجاري في الينابيع ملك لكل انسان ، ولكن من ذا يشك ان الماء في الجرة هو ملك لمن استقاه ؟ لانه انتزعه بجهده الخاص من بين يدي الطبيعة حيث كان مشاعاً — فكان ملكاً لكل بنيها اذ ذاك — فبات عندذاك ملكاً خاصاً له .

٢٩ — وهذه السنّة « العقلية » نفسها تجعل الظبي الذي يصطاده الهندي ملكاً له : اذ تقضي بان يصبح الشيء ملكاً لمن يضفي عليه جهداً منه ، مع انه كان قبل ذلك حقاً مشاعاً للجميع . وما تزال تلك حال الشعوب التي تعدّ بين الامم المتمدنة التي وضعت القوانين لحماية الملكية مراراً وتكراراً ، فان هذه السنّة الطبيعية الاصلية ما تزال اساس القوانين الوضعية الخاصة بتحديد ابتداء الملكية الفردية . فالسمك الذي يصطاده

امرؤ ما من المحيط ، ذلك الخضمّ الواسع الذي ما يزال مشاعاً ، والعنبر[١] الذي يقتنصه منه فيغير من الحال الطبيعية العامة التي وجده عليها ، يصبح — بحسب هـــذه السنّة — ملكاً لمن تكبّد هذه المشقة في الحصول عليه . وكذلك الحال عندنا : فالارنب البري يعتبر ملكاً لمن يطارده في اثنـاء الصيد . لأن الارنب يعد من الحيوانات البرية ، فليس هو اذن ملكاً خـاصاً لأحـــد ؛ فمن تكبّد قدراً من الجهد يمكنه من العثور عليه او على ما شاكله من الحيوانات او مطاردته ، انمــــا يكون قد غيّر الحال الطبيعية التي وجده عليها وهو بعد مشاع ، وبذلك استحدث (استهلّ) حق امتلاكه .

٣٠ — قد يقال في الاعتراض على ذلك : انه لو كان التقاط النوى وسواها من ثمار الارض يخلع على الملتقط حقاً ، لاستطاع كل امرىء ان يستأثر بما شاء . ولكني اجيب على ذلك بالنفي . فان السنّة الطبيعية نفسها التي تكسبنا حق التملك على هذا الوجه ، تقيّد هذا الحق ايضاً . « ان الله قد رزقنا كل شيء بوفرة » — فهل يؤيد الوحي صوت العقل ؟ ولكن الى اي حد اسبغه الله علينا — لنتمتع به ؟ بمقدار ما يتسنّى لكل امرىء ان ينتفع به في اي غرض من اغراض الحياة قبل أن يفسد ، يحق له ان يتملكه بكدّه وجدّه . وكل ما فـاض عن ذلك فهو يربو على نصيبه ، فكان اذن ملكاً للآخرين . فــالله لم يخلق شيئاً كي يفسده الانسان او يتلفه . ونحن اذا نظرنا الى المرافق الطبيعية ، التي كانت موفورة على الارض زمناً طويلاً ، والى مستهلكيها ، وهم قلّة ، والى القسم الضئيل من هذه المرافق الذي كان بوسع الرجل الواحد ان يبسط عليه سلطته ويستأثر به فيلحق بذلك الضرر بالآخرين ، ولاسيما اذا تقيّد باوامر العقل في تحديد ما يلزم لحاجاته ، — لوجدنا ان قيـام التناحر والشقاق من اجل حق الملكية القائمة على هذا الاساس كان بعيد الاحتمال حينذاك .

(١) العنبر الاسود (Ambergris) مادة لزجة توجد عائمة على سطح البحر أو في احشاء فصيلة من الاسماك وتستعمل في صناعة الطيب — المترجم .

٣١ – ولكن لما لم يعد مدار الملكية الرئيسي اليوم ثمار الارض او الوحوش التي تقتات بها، بل الارض نفسها، اذ هي تشتمل على كل شيء آخر وتحتويه، فعندي انه من الواضح ان امتلاك الارض يكتسب ايضاً على الوجه نفسه. فكل ما استطاع المرء ان يفلحه ويزرعه ويصلحه ويحصده وينتفع بثماره من الارض فهو ملك له: فكأنه بعمله يسوّر من الارض المشاع ما يستثمره. ولا يبطل حقه ذلك ان يقال ان لكل امرىء مثل حقه بها: فلا يحق له تملكها او تسويرها، الا بموافقة جميع شركائه، اي البشر جميعاً. فعندما اعطى الله الارض للبشر لتكون شركة بينهم امر الانسان، الى ذلك، ان يكدّ ويجدّ. ثم ان فقر حاله دفعه الى ذلك. فالله والعقل معاً امراه ان يسخّر الارض: اي ان يصلحها وينتفع بها من اجل بقائه، وان يضيف اليها شيئاً من عنده هو عمله. فكل من اطاع امر الله هذا واستولى على قسم منها وحرثه وزرعه يكون قد اضاف اليه شيئاً هو من ملكه الخاص: فلا يحق لأحد ان ينازعه فيه او يسلبه اياه دون اجحاف.

٣٢ – وليس في هذا التملك لقطعة من الارض واصلاحها اساءة لأي امرىء قط ما دام ثمة الكثير من الارض الصالحة، بل قل اكثر مما يمكن المعدم الانتفاع به. ولذلك لم يتضاءل نصيب الآخرين من الارض في الواقع، من جراء استئثاره ببعضها. لان من يدع مقداراً ما، يستطيع قرينه ان ينتفع به، يكون بمثابة من لم يأخذ شيئاً. اذ كيف يزعم امرؤ ما انّ شرب امرىء آخر جرعة من الماء، مهما بلغ قدرها، قد ألحق به ضرراً اذا بقي النهر بكامله يروي غليله منه؟ وامر الارض وامر الماء سيّان حيث يوجد مقدار واف منهما.

٣٣ – ان الله قد وهب الارض للبشر لتكون شركة بينهم. ولكنه وهبهم اياها لكي ينتفعوا بها ويستفيدوا منها في توفير اسباب المعاش ما وسعهم ذلك؛ فمن الجهل ان نفترض انه شاء ان تبقى ابداً مشاعة مهملة. فهو قد وهبها للعاقل الكادح لكي يستثمرها، وجعل العمل اساس حقه بامتلاكها ولم يعطها للمخاصم اللجوج من اجل اهوائه ومطامعه. فمن خلّي

له مثل ما اخذ من الارض كي يصلحه وينتفع به لا ينبغي له ان يشكو او يتحرّش بما قد اصلحه سواه بتعبه . ولو فعل لكان بداهة يومي الى الاستيلاء على ثمرة اتعاب سواه دون ان يكون له حق بذلك ، وليس على الارض التي اعطاه الله اياها شركة بينه وبين سائر البشر لكي يعمل فيها شيمة قرنائه والتي تبقّى له منها مثل ما امتلكه اقرانه واكثر مما يحتاج اليه او يقوى على استثماره بجهده الخاص .

٣٤ – من المسلّم به ان الارض المشاع في انكلترا وسواها من البلدان التي يعيش فيها عدد كبير من الناس تحت لواء الحكومة من ذوي المال والتجارة لا يمكن ان يتملكها احد او يستأثر بقدر منها دون موافقة شركائه ، لانها قد بقيت مشاعة بالتعاقد : اي بناء على قانون البلاد الذي لا يجوز خرقه . ومع انها مشاع لبعض الناس ، فهي ليست مشاعاً لكل البشر : بل هي ملك مشترك بين ابناء هذه البلاد او هذه الابرشية[1] او تلك . ثم ان ما يتبقّى بعد هذا التملك لا يكون شأنه من النفع لسائر الشركاء من ابناء المجتمع شأن مجموع الاراضي ، حين كان لهم الحق باستثمار المجموع . ولكن الحال كانت تختلف بادىء الامر ، لدى استيطان اراضي العالم المشاعة في البدء وتعميره . فالشريعة التي كان يخضع لها الانسان عند ذاك كانت تحثّ على التملك الفردي . فقد امره الله حينذاك واضطرّته مطالب الحياة ان يعمل ويكدّ . ذلك كان اساس ملكيته التي يستحيل حرمانه منها مهما كان نوعها . وهكذا نرى ان تسخير الارض (استثمارها) والسلطة عليها امران مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، اذ ان الاول يكرّس الحق بالآخر . فالله حين امر الانسان بتسخير الارض انما خلع عليه حق التملّك . ثم ان طبيعة الحياة البشرية التي تتطلّب العمل وادوات العمل واسبابه تحتّم اقتناء الممتلكات الخاصة .

٣٥ – وقد حددت الطبيعة مقدار الملكية تحديداً عادلاً اذ جعلته منوطاً بمدى عمل الانسان ومطالب حياته . ولما استحال ان يسخّر المرء او

---

(١) الوحدة الرعوية في الكنيسة وهي عبارة عن اصغر وحدة في المجتمع بعد الاسرة – المترجم

يتملّك كل شيء بجهده الخاص ، واستحال ان تستنفذ مطالبه اكثر من جزء ضئيل من خيرات الارض ، استحال ان يعدو رجل على حقوق اقرانه ويكتسب ملكاً ما يلحق الضرر من جرّائه بجاره : ما دام قد تبقّى له نصيب من الرزق بمثـل الجودة والاتساع بعد تملّك صاحبه لا يقل عن نصيبه ذلك قبل تملكه . وهذا القدر حصر ملكية كل امرىء وقصرها على نسبة ضئيلة ومكّنه من التملّك دون الاساءة الى من عداه ، في العصور الاولى من تاريخ العالم ، حيث كان خطر تشتت البشر في ارجاء الارض الواسعة وتيههم فيهـا اعظم من خطر الازدحام النـاتج عن ضيق الارض الصالحة للزراعة .

٣٦ ــ وهذا المقدار نفسه ما زال موفوراً دون اجحاف باحد ، لان العـالم يبدو مليئاً بالخيرات بعد . فلو فرضنا ان رجلًا او اسرة ما ارادا ان يزرعا او يفلحا بعض الاماكن النائية في اميركا ــ وهما بعد على الحال الاولى التي كان عليها ابناء آدم ونوح حين استعمروا الارض ــ ، فنحن نجد ان الاراضي التي بوسعهما امتلاكها ، على الاساس الذي قدّمنـاه ، يستحيل ان تكون شاسعة جداً او ان يسيء امتلاكها الى سائر البشر او يبرر تبرّمهم بسطوتها على حقوقهم او التظلم من ذلك حتى في عصرنا هذا ، مع ان الجنس البشري قد انتشر اليوم في جميع ارجاء المعمور وبات عدده يربو اضعافاً مضاعفة على عدد سكان العالم الاول الضئيل . ناهيك بان اتساع مساحة الارض لا قيمة له دون عمل : حتى لقد بلغني انـه يسمح للرجل في اسبانيا نفسها ان يحرث ويزرع ويحصد من الارض مـا لا حق له به سوى فعل الاستثمار ، دون ان يعترض سبيله احد . بل على خلاف ذلك يعتبر الاهالي هذا العمل فضلًا له عليهم ، لانه باشتغاله بجدّ بمثل تلك الارض المهملة انما يكون قد اضاف الى المحصول من الحبوب التي يحتاجونها . ومهما يكن من امر هذه القضية التي لا اشدد عليها كل التشديد ، فاني اعلن دون وجل ان قاعدة الملكية هذه (اي : ان لكل امرىء الحق بامتلاك ما يستطيع استثماره) ما تزال قاعدة صحيحة ، لا يلحق العمل بها اي حيف باي انسان : ما دام في العالم من الارض ما يكفي ضعف سكانه ، لو لم يؤد

اكتشاف الدراهم واتفاق البشر الضمني على جعلها ذات قيمة في ذاتها الى اتساع رقعة الاملاك واقرار حق كبار المالكين لها (بالاتفاق ايضاً) . اما كيف كان ذلك فسأبينه في سياق الحديث بوضوح اكثر .

٣٧ – ومن الراهن انه كان للبشر بادىء الامر حق التملك ، بجدهم وكدهم ، لكل ما يحتاجون من خيرات الطبيعة ، قبل ان يغيّر طمع بعضهم في الاستيلاء على ما يفيض عن حاجتهم قيمة الاشياء الاصلية ، التي كانت تتوقّف اصلاً على افادة الانسان منها فقط ، وقبل ان يصطلحوا على ان قطعة صغيرة من المعدن الاصفر الذي لا يصيبه التلف او الصدأ تعادل قيمتها قطعة كبيرة من اللحم او كومة من الحبوب بكاملها . ومع انه كان للناس حق التملك ، كل بحسب مدى جهده ، لمقدار ما كان بوسعه الانتفاع به ، فلم يكن ذلك بالشيء الكثير ولم يكن لينطوي على الاجحاف بحق الآخرين ، لتوفّر الخيرات ذاتها لكل من يعمل بنفس الكدّ والجدّ .

وقبل استملاك الارض ، كان كل من يقطف من الثمار البرية او يقتل من الوحوش او يقبض عليها او يروّضها ما وسعه ذلك ، او يستنفد جهوده في تحويل خيرات الطبيعة من حالها الطبيعية الى حال اخرى ويمزج اتعابه بها ، يكتسب من جرّاء ذلك حق امتلاكها . اما اذا تلفت وهي في حوزته ، دون ان ينتفع بها : كما لو فسدت الثمار او تعفّن اللحم قبل ان يستهلكها مثلاً ، فيكون عندها قد اساء الى ناموس الطبيعة العام واستحق العقاب . اذ يكون قد عدا على حق جاره : لان حقه كان يقتصر على امتلاك ما يحتاج اليه او ما يوفّر له اسباب المعاش .

٣٨ – وهذه المقاييس عينها كانت تنطبق على امتلاك الارض ايضاً . فكل ما زرعه وحصده ثم ادّخره وانتفع به من نتاجها قبل ان يفسد كان حقاً له . وكل ما اقتطعه وسوّره منها واطعم الماشية او اكل هو من نتاجه فهو له . اما اذا تلف عشب القطعة التي تخصّه على الارض او فسدت مزروعاته دون ان يحصدها او يدّخرها ، فتلك الارض التي استأثر بها تعتبر رغم ذلك بوراً يحق لأي كان ان يتملكه . وهكذا كان بوسع

قايين ، في اول الخليقة ، ان يستولي على كل ما يستطيع زراعته واستثماره من الارض ، وان يترك مع ذلك قدراً كافياً منها لخراف هابيل كي ترعى فيه : اذ كانت تكفي بضع فدادين من الارض ملكاً لكل منهما[١] . ولكن لما اخذت الاسر في الازدياد وتضاعف عدد المواشي بتضاعف الجهد ، اتّسعت الممتلكات بحكم الحاجة اليها . وكان ذلك غالباً دون تملّك ثابت للارض التي كانوا يستثمرونها ، الى ان اتحدوا واقاموا في الارض جماعات وبنوا المدن ، وعندها اخذوا ، بالاتفاق على مرّ الايام ، يعيّنون حدود اراضيهم المختلفة ويتفاهمون مع جيرانهم على الحدود الفاصلة بينهم ويقرّون ملكية ابناء مجتمعهم ، على اساس قوانين تواضعوا عليها . ونحن نجد انهم كانوا يسرحون ويمرحون على رأس مواشيهم وقطعانهم ، وهي كل ما يملكونه ، في ذلك الجزء من العالم الذي كان اوّل ما استوطنه البشر واجدر بقاع الارض بالعمران[٢] ، حتى عهد ابراهيم دون ان يعترض سبيلهم احد . وذلك ما فعله ابراهيم نفسه في ارض كان دخيلًا عليها . ويتّضح من ذلك على الاقل ، ان جزءاً كبيراً من الارض كان ما يزال مشاعاً وان سكانه لم يقيموا له وزناً واكتفوا بتملّك ما استطاعوا الانتفاع به منه فقط . ولكن لما لم يعد يتّسع المكان الواحد لمواشيهم ولم يعد بوسعها ان ترعى معاً اتّفقوا على الافتراق ، فانتجع كل منهم مراعي ارحب حيث شاء ، كما فعل ابراهيم ولوط (تكوين ١٣ : ٥)[٣] . وللعلّة نفسها ارتحل عيسو عن ابيه وعن اخيه واقام في جبل سعير (تكوين ٣٦ : ٦) .

٣٩ ـ وهكذا نرى اننا اذا افترضنا ان الارض خلعت على البشر جميعاً

---

(١) الاشارة هنا الى الآية الثانية من سفر التكوين ، الاصحاح الرابع : « وكان هابيل راعياً للغنم وكان قايين عاملًا في الارض » ـ المترجم .

(٢) اي ارض كنعان (فلسطين) ، راجع تكوين ١٢ خاصة ـ المترجم .

(٣) « فقال ابراهيم للوط : لا تكن مخاصمة بيني وبينك وبين رعاتي ورعاتك ، لاننا نحن اخوان. أليست كل الارض امامك ? اعتزل عني : ان ذهبت شمالاً فانا يميناً وان يميناً فانا شمالاً . » (تكوين ١٣ : ٨ ـ ٩) .

ثبت لكل فرد حق مستقلّ بالارض التي تملكها بجدّه وكدّه كي ينتفع بهـا في بلوغ مآربه الخاصة دون ان يتطرّق الى حقه بها شك او ينازعه فيه منـازع ، ولم نضطر الى القول ان آدم كان يتمتّع بسلطة وملكية خاصّتين على الارض كلها ، دون اي امرىء آخر ، – وهو ممـا يستحيل اثباته او بناء حق اي امرىء اليوم بالملكية عليه .

٤٠ – ولا يستغربن احد ان تغلب الملكية القائمة على العمل على مبدأ شيوعية الارض الطبيعي ، رغم ما قد يبدو من غرابة ذلك لاول وهلة . لان العمل هو ما يجعل قيم الاشياء مختلفة . لنتأمل مثلًا في الفرق بين قطعة من الارض قـد زرعت تبغاً او قصب سكر او بذرت حنطة او شعيراً وقطعة اخرى من الارض نفسها قد تركت مشاعاً ولم يصبها شيء من العناية ، وعندها نتحقق من ان تعهدها والاشتغال بها هو مصدر القسم الاكبر من قيمتها . ولا نسرف في التقدير اذا قلنا ان تسعة اعشار نتاج الارض النافع في قيـام اود الانسان تعود الى العمل . ولعمري اننا لو قوّمنا الاشياء التي نستخدمها في معاشنا تقويماً دقيقاً واحصينا مـا ينفق في انتاجها – من ثمار الطبيعة الصرف او ثمار العمل البشري – لوجدنا ان ٩٩ بالمائة من تكاليف انتاج معظمها ناجم عن العمل .

٤١ – ولا ادلّ على ذلك من حال عدد من الشعوب الاميركية(١) الغنية بالارض والفقيرة بسائر مرافق الحيـاة . فقد وفّرت لهم الطبيعة موارد الثروة بسخاء لا يختلف عن السخاء الذي وفرتهـا به لأي شعب آخر : اي زوّدتهم بتربة خصبة يمكنها ان تنتج بوفرة كل مـا يصلح للمأكل والملبس والمتعة ، ومع ذلك فليس لهم جزء بالمائة من مرافق الحياة التي نتمتّع بها نحن ، لتقاعسهم عن تعهّدها بكدّ وجدّ – حتى ان ملكاً على رقعة شاسعة خصبة من الارض عندهم يقتـات ويكتسي ويسكن شراً من العامل البسيط في انكلترا .

٤٢ – ولكي نوضح ذلك بعض الشيء ، دعنا نتابع المراحل المتعددة التي

(١) لا يخفى ان « لوك » يتحدث عن اميركا قبل الاستقلال – المترجم .

تمر بها مرافق الحياة اليومية ، قبل ان تبلغ الينـــا ، كي نرى مقدار ما تستمده قيمتها من الجهد البشري . فالخبز والخمر والثياب هي من الاشياء التي نستهلكها يومياً والتي توجد بوفرة كبرى . ومع ذلك فلو لم يوفر لنا العمل هذه الاشياء النـافعة ، لكانت النوى والماء واوراق الشجر وجلود الحيوان مأكلنا ومشربنا وملبسنا . اذ مهما كان من افضلية الخبز على النوى والخمر على المـاء والقماش او الحرير على اوراق الاشجار او جلود الحيوان او العشب ، فمردّ كل ذلك الى العمل والكدح . فالقسم الاول من هذه الاشياء ، كالمأكل والملبس ، هو مما تزوّدنا به الطبيعة بمفردها : اما القسم الآخر فهو من المرافق التي نوفرها بكدّنا وجدّنا . فـــاذا تبيّن ، لدى الحساب ، ان قيمتها تربو على الاولى فما ذلك الا لأن العمل يؤلف الجزء الاكبر من قيمة الاشياء التي نستهلكها في هذا العـالم . اما الارض التي تنتج المواد فهيهات ان تدخل فيها ، واذا دخلت فهي ليست على الاكثر سوى جزء ضئيل من القيمة تلك ، وهو من الضآلة بحيث تدعى الارض التي تركت وشأنهـــا دون تعهد من اجل المرعى او الفلاحة او الزراعة ارضاً بائرة ، حتى يومنا هذا . وسنجد ان منفعتها تكاد لا تعدو صفراً .

٤٣ ــ ان فداناً من الارض ينتج في هذه البلاد عشرين مكيالاً من الحنطة ، وفداناً آخر ينتج مثل ذلك في اميركا اذا توفرت له العنـــاية ذاتهـــا ، هما ولا ريب متساويان في قيمتها الطبيعية الذاتية . ومع ذلك فالفـائدة التي يجنيها البشر من الاولى في سنة واحدة تعادل خمس ليرات بينما قد لا تعادل الثانية بنساً واحداً ، اي دون جزء من ألف ، فيما لو اراد الهندي الاميركي ان يقوّم الفائدة التي تصيبه منها او ان يبيع غلتها في هذه البلاد . فالعمل اذن هو ما يكسب الارض معظم قيمتها : وبدونه تكاد تكون عديمة القيمة . اذ منه تستمدّ معظم منتوجاتهـا المفيدة . فمهما بلغ من تفاوت بين قيمة التبن والطحين والخبز التي ينتجها فدّان القمح ذلك وبين نتاج فدّان من الارض البائرة ، يحكيه في الجودة ، فمردّ كل ذلك الى العمل . فليس علينا ان ندرج اتعاب الحرّاث والحصّاد والذرّاء والخباز في عداد تكاليف الرغيف الذي ناكله وحسب : بل ينبغي ان

ندرج ايضاً اتعاب مروّضي الثيران ومعدّني الحديد وساكبيه والحجارة وقالعيها وقاطعي الخشب الذي يدخل في تركيب المحراث ونجاريه ، او في تركيب الطاحون او الآتون — وسوى ذلك من الادوات المختلفة الضرورية لاستخراج الحنطة منذ بذرها حتى خبزها — وهي بالغة العدد — كل ذلك ينبغي ان يدرج في حساب العمل ويعتبر نتيجة له . لأن الطبيعة والارض انما زوّدتانا بمواد تكاد تكون لا قيمة لها بذاتها . وان جدول الاشياء التي تجهزها او تستخدمها الصناعة في صنع رغيف من الخبز قبل ان يبلغنا لجدول غريب لو استطعنا احصاءه : فالحديد والخشب والجلد والقشر والالواح والحجارة والقرميد والفحم والكلس والقماش والصباغ والقار والسواري والحبال وسواها من المواد التي تستخدم في السفينة التي اقلّت اياً من البضائع التي يستخدمها اي من العمال في اي فرع من فروع العمل — هي مما يستحيل احصاؤه او قل يطول حصره .

٤٤ — من كل ذلك يتّضح ان موارد الطبيعة مبذولة للجميع على السواء ، الا ان الانسان ، وهو صاحب امره وسيّد افعاله ، ومالك ذاته وما ينبثق منه من أفعال هو ركن الملكية الاعظم ، وان ما يؤلف الجزء الاكبر مما يستعين به في قوام اوده او في رفاهيته ، منذ اصلحت الفنون والاختراعات شؤون حياته ، هو من حقّه وحده لا يشاركه فيه شريك .

٤٥ — وهكذا خلع العمل في البدء حق الملكية على كل من اختار ان يبذل الجهد في استثمار ما كان شائعاً من الارض ، وهو القسط الاوفر من الارض مدى اجيال حينذاك ، وما يزال حتى اليوم فوق ما يستطيع البشر استثماره . فقد قنع البشر ، بادىء بدء ، بما كانت تجود به الطبيعة عليهم دون اسعاف مما يسدّ حاجاتهم . ولما جعل ازدياد عدد السكان والمواشي وصكّ العملة في بعض الاصقاع الارض عزيزة وذات قيمة ، عمدت الجماعات البشرية المختلفة الى اقامة حدود لاراضيها المختلفة ، ووضعت الشرائع لتعيين املاك الافراد المنتمين اليها . وهكذا وطّدت دعائم الملكية

التي استحدثها العمل او الكدّ ، بالتعاقد والاتفاق . والمواثيق التي دخل فيها عدد من الدول او الممالك ، متنازلة فيها صراحة او ضمناً عن حقها بالارض التي باتت في حوزة سواها ، انما ادّت الى التخلي بالاتفاق عن حقها الطبيعي الاصلي بامتلاك تلك الاراضي المشتركة . وهكذا تواطأت تلك الدول على التملك فيما بينها لمناطق البسيطة المختلفة في مواثيق وضعية . ومع ذلك ، فثمة مساحات شاسعة من الارض ما تزال بائرة لم ينضمّ سكانها الى سائر البشر ولم يرتضوا التداول بعملتهم . هذه المساحات تفيض عما يستطيع سكانها ان ينتفعوا به ويستثمروه ، لذلك بقيت ارضاً مشاعاً . وهي حالة لا تنشأ بالطبع في ذلك الجزء من البسيطة الذي اصطلح سكانه على التداول بعملة ما .

٤٦ ـ ان معظم الاشياء النافعة حقاً في معاش الانسان والتي دفعت سنّة البقاء سكان الارض الاوائل الى طلبها وتعهدها وما زالت تدفع الاميركيين اليوم ، هي في الغالب اشياء سريعة العطب : اي اشياء سرعان ما تفسد وتتلف ما لم تستهلك في حينها . اما الذهب والفضّة والماس فقد خلع عليها الهوى او العرف ، لا الحاجة الحقيقية او ضرورة العيش ، قيمتها الخاصة . ان لكل امرىء ، كما رأينا ، الحق باستهلاك كل ما يستطيع الانتفاع به من الخيرات التي جعلتها الطبيعة مشاعة بين البشر ، وبامتلاك كل ما يقوى على صنعه بكدّه وجده ، اي نشاطه ، بحيث يغيره من الحال التي خلّفته الطبيعة عليها . فكل من يلتقط مائة مكيال من النوى او من التفاح يكتسب حق امتلاكها لدى التقاطه لها . وكل ما عليه ان ينتبه له هو استهلاكها قبل ان تفسد ، والا فقد اخذ اكثر من قسطه المشروع وحرم من عداه . ولعمري انه من الحماقة والغش ان يدّخر المرء فوق ما يستطيع استهلاكه فاذا اعطى قسماً منه لامرىء آخر ، كي لا يفسد وهو في حوزته فلا ينتفع به أحد ، فقد استفاد منه ايضاً . اما اذا قايض مقداراً من الخوخ الذي يفسد في اسبوع واحد ، بمقدار من الجوز الذي يصلح طعاماً له طيلة سنة فهو لم يلحق باحد اساءة قط : لانه لم يتلف شيئاً من الذخيرة العامة ، ولم يفسد شيئاً من الخيرات التي تخص

اقرانه – ما دام لم يذهب شيء وهو في حوزته سدى . كذلك ، اذا قايض مقدار الجوز ذلك بقطعة من المعدن اعجب بلونها ، او اغنامه بصدف ، او صوفَه بحصاة لامعة او ماسة – ثم احتفظ بتلك الاشياء مدى حياته ، فهو لم يتعدّ على حقوق الآخرين . فبوسعه ان يكدّس ما شاء من هذا المتاع الباقي ، لأن تجاوز حقه المشروع بالتملّك لا يتوقّف على وفرة مقتنياته بل على تلف قسم منها ، يذهب عندها سدى .

٤٧ – على هذا الوجه ابتدأ تداول النقد بين الناس ، وهو متاع ثابت بوسعهم ان يدّخروه دون ان يفسد . لذلك تواطأوا على مقايضته بمرافق الحياة الاخرى النافعة السريعة العطب .

٤٨ – وكما اختلفت مراتب الثروة باختلاف مراتب الجدّ(١) ، كذلك كان اختراع العملة وسيلة لاستبقائها والزيادة عليها . ولنتصور جزيرة منقطعة عن سائر العالم كل الانقطاع يقطنها مائة عائلة فقط ، وفيها من الغنم والخيل والبقر وسواها من الحيوانات الداجنة ومن الثمار النافعة ومن الارض الصالحة لانتاج ما يكفي مائة ألف ضعف ذلك من الحنطة ؛ وليس فيها مع ذلك معدن يقوم مقام النقد ، اما لوفرته او لسرعة عطبه . فماذا يحفز احدهم اذ ذاك على الاضافة الى مقتنياته ، الى حدّ يفوق حاجة عائلته ويربو على المؤونة اللازمة لاستهلاكها ، اما من الاشياء التي ينتجونها بجدهم واجتهادهم او التي يستبدلونها بمثلها من الاشياء النافعة السريعة العطب ؟ فحيث لا يوجد شيء ما باق ونادر معاً وذو قيمة تبرر ادّخاره ، فان الناس قلّ ما يقدمون على الزيادة في ما يمتلكونه من الارض : مهما بلغ من خصبها ومن وفرتها . ولعمري ، فما قيمة عشرة آلاف او مائة ألف فدان من الارض الفاخرة المزروعة الحافلة بالمواشي ، الواقعة في اواسط اميركا ، حيث لا يتسنى لصاحبها ان يتجر مع سائر اقطار العالم ويحصل على المال عن طريق بيع محصولها ؟ ان مثل هذه الارض لا تستحق حتى

(١) او حرفياً : « لما كانت درجات الجد المختلفة تكسب الناس المقتنيات على نسب مختلفة » – المترجم .

التسوير ، وان صاحبها لن يتلكأ في اعادة كل ما لم يكن ضرورياً منها لسدّ حاجاته وحاجات عائلته الى حاله الطبيعية المشاعة .

٤٩ – وهكذا كان العالم كله ، في البدء ، مثل اميركا ، بل قل أبلغ من اميركا اليوم ، لان المال لم يكن معروفاً بعد . وحيث يوجد شيء له فائدة المال وقيمته بين جيرانه لا يلبث أن يسارع المرء نفسه الى زيادة ممتلكاته .

٥٠ – ولكن لما كان الذهب والفضة يكادان يكونان عديمي الفائدة في قيام أود الانسان ، اذا قيسا بالمأكل والملبس والمركب ، فهما يستمدان قيمتها من تواطؤ البشر ، بينما العمل يمثّل معيار تلك القيمة الى حدّ بعيد . فواضح ان البشر قد تواضعوا على قسمة الارض الى اقسام متفاوتة ، وان المال تستمد قيمته من تواطؤ ابناء المجتمع ، ما دامت قوانين الحكومات هي التي تحدّد ذلك . فالناس قد عيّنوا مقدار ما يحق المرء ان يمتلكه مما يفيض عما يستطيع ان ينتفع به هو من دون أن ينجم عنه ضرر ما ، وتواضعوا على ذلك مسوّغين له ان يقبض لقاء الفائض عن حاجته ما يعادله من الذهب والفضة اللذين اصطلحوا على قيمتها ، وذلك لما امتاز به هذان المعدنان من البقاء طويلاً دون ان يصيبهما التلف .

٥١ – ويخيل اليّ اننا نستطيع ان ندرك بيسر على هذا الوجه كيف انبثق عن العمل الحقُّ بملكية الخيرات الطبيعية المشاعة وكيف حدّد بذلك في طلب المنافع هذا الحقّ ؛ بحيث لا يبقى داع للنزاع حوله أو للشك بمدى الملكية التي يخلعها . اذ كان الحق والمنفعة مرتبطين واحدهما بالآخر : فلم يكن المرء ليكدح من اجل الحصول على اكثر مما يمكنه الانتفاع به ، اذ لا يعدو حقه ما يمكن ان يمتد اليه عمله ؛ ولم يعد عند ذاك مجال للجدال حول اصالة ذلك الحق او التعدّي على حقوق الآخرين . لان القسم الذي كان يقتطعه المرء لنفسه كان بادياً بوضوح . فكان من العبث والمخاتلة ان يسرف في ذلك او ان يقتطع لنفسه فوق ما يحتاج اليه .

الفصل السادس

في السلطة الأبويّة

٥٢ – قد يؤخذ علينا في بحث كهذا البحث التصدّي لبعض الالفاظ والاسماء الشائعة بالنقد . ولكنه قد يكون من الخير لنا استنباط ألفاظ جديدة ، حيث تعرّض الالفاظ القديمة الناس للوقوع في الخطأ ، كما هي الحال مع عبارة السلطة الابوية[1] فيما نرجّح ، اذ يبدو من امرها انها تقصر على الاب وحده سلطة الابوين على الاولاد ، كما لو لم يكن للام نصيب منها قط . ومع ذلك ، فنحن اذا اعتمدنا دليل العقل او دليل الوحي وجدنا ان لها مثل حق الاب : مما يدفعنا الى التساؤل – لم لا تدعى تلك السلطة اذن « سلطة الابوين » ؟[2] اذ مهما فرضت الطبيعة ، بحكم البنوّة ، من الواجبات على الاولاد ، ينبغي ان ينطبق على كلا فاعلي الانجاب (اي الاب والام) . لذلك نجد ان الشريعة الالهية الصريحة تشير اليهما معاً ودون تمييز ، في كل المواضع التي تأمر فيها الاولاد بالطاعة : « اكرم اباك وامك » (خروج ٢٠ : ١٢) ؛ « كل من لعن اباه وامه (يقتل) » (لاويين ٢٠ : ٩) . «ليهب كل انسان امه واباه» (لاويين ١٩ : ٣) ، « ايها الاولاد ، اطيعوا والديكم » (افسس ٦ : ١) . وعلى هذا المنوال ينسج العهدان القديم والجديد .

٥٣ – وان انعام النظر في هذا الامر وحده ، دون التبحّر فيه ، قد يقي الناس شرّ الوقوع في تلك الاخطاء الفاحشة التي يتعرضون لها عندما

(١) Paternal Power – وهي مشتقة من Pater ، الاب – المترجم

(٢) Parental Power – او سلطة الاهل – المترجم .

يتحدّثون عن سلطة الوالدين التي مهما أمكن أن يطلق عليها ، دون كبير عنت ، اسم السلطة المطلقة والسيادة الملكية ويخال انها مقصورة على الاب ، عندما يشار اليهـــا باسم السلطة « الابويّة » ؛ فاذا اطلق على هذه السلطة المطلقة المزعومة على الاولاد اسم «سلطة الوالدين»[١] ، تبيّن مقدار غرابة وقعها على الاذن وتجلّت استحالتها حتى من ظاهر التسمية ، اذ اتّضح انها تصحّ على الام ايضاً . لان اشراك الام في هذه السلطة لا يفيد غرض الغلاة من دعــاة هذه السلطة المطلقة التي تعرف عندهم بسلطة « الابوّة » اساءة كبرى : فتصبح حجّتهم على الملكية التي ينادون بها عندها واهية ، ما دام الاسم نفسه يدل على ان السلطة الاساسية التي يبنون عليها حكومة الرجل الفرد لا تحل في شخص واحد بـل في شخصين معاً ، (هما الاب والام) . ولكن دعنا نكتفي من حديث الاسماء بما مرّ .

٥٤ – رغم قولي السابق (الفصل الثاني) : « ان جميع البشر متساوون بالطبع » ، فلا يظنّن انني عنيت جميع اشكال « المساواة » . فالسن او الفضيلة قد تكسبان صاحبها حقاً اصيلاً بالتقدم على من سواه ، والتفوق في المواهب والفضل قد يرفع صاحبها فوق سواد الناس . كذلك قد تفرض الولادة على البعض والتعاقد او المنفعة على البعض الآخر احترام من جعلت الطبيعة او واجب الشكر ومـا شابه الاحترام من حقهم على الآخرين . وكل ذلك لا يتنافى مع المساواة القـائمة بين البشر ، – اي المساواة في احترام الحكم او السلطة اللذين يتمتع بهما فردٌ على آخر – وهي المساواة التي اشرت اليهـا اعلاه والتي تتصل بموضوعنا ، – وهي حق كل امرىء بحريته الطبيعية والاستقلال عن ارادة اي امرىء آخر وسلطته ، وهو حق يتساوى فيه الجميع .

٥٥ – انني اعترف بان الاولاد لا يولدون على تلك الحال الكاملة من المساواة ، الا انها مقدورة لهم[٢] . ولوالديهم عليهم ضرب من السلطة او

---

(١) في الاصل لعب على النعتين : Paternal و Parental – فالنعت الاول نسبة الى الاب ، اما الثاني فالى الابوين . وليس لهذه النسبة مقابل في العربية – المترجم .

(٢) Children are not born *in* this full state of equality, thoug they are born *to* it.

الحكم حال ولادتهم ولفترة قصيرة بعدها، ولكنها سلطة موقتة. فقيود تلك السلطة تحكي القُمُط التي يُلفّون فيها او يوثقون بها ابّان طفولتهم. ولكن السنّ والعقل يحلّان وثاقهم بمقدار ما يترعرعون، حتى تتساقط هذه القيود، فيصبح الرجل اذ ذاك حراً مختاراً.

٥٦ – خلق آدم، في البدء، كاملًا، وقد استحوذ على جميع قواه العقلية والجسدية فكان قادراً منذ البرهة الاولى من حياته ان يحصل على ما يقوم به اوده ويتحكم بافعاله بحسب سنة العقل التي كان الله قد غرسها فيه. ثم اخذت الارض تحفل بابنائه الذين يولدون جميعاً اطفالاً ضعفاء، لا معرفة لهم ولا ادراك. فكان لزاماً على آدم وحوّاء وسائر الوالدين بعدهما – بحكم سنّة الطبيعة – ان يحافظوا على الاولاد الذين انجبوهم ويغذّوهم ويربّوهم، مصلحين بذلك مساوىء هذا الطور من القصور، الى ان يكتب لهم، باكتمال العقل والسن، الخروج عنه، وان يعاملوهم كما لو كانوا من صنع خالقهم الاعظم الذي يسألون عنهم عنده، لا من صنعهم هم.

٥٧ – وان السنّة التي كان على آدم ان يمتثل لها هي السنّة التي كان على جميع ابنائه الامتثال لها: اي سنّة العقل. ولكن لما كان بنوه يلجون العالم على وجه يختلف عن ولوجه هو – وهي طريق الولادة الطبيعية التي يخلقون بحسبها جهلة لا قبل لهم باستخدام العقل – فلم يكونوا خاضعين لتلك السنّة لدى ولادتهم. لانه لا يجوز ان تفرض على امرىء ما سنّة لم توضع من اجله. وهذه السنة هي من وضع العقل وبه تدرك: فمن لم يبلغ بعد سن الرشد والتمييز فليس خاضعاً لتلك السنّة. واذ لم يكن بنو آدم، حال ولادتهم، خاضعين لسنّة العقل تلك، فهم لم يكونوا اذن احراراً. لان السنن في مفهومها الاصيل لا ترمي الى تقييد الفاعل العاقل الحر، بل الى ارشاده الى ما فيه مصلحته: فهي لا ترسم الا ما فيه الخير العام للذين يعيشون في ظل القانون. فلو امكنهم ان يكونوا اسعد حالاً بدونها، لتلاشت من تلقائها، كشيء لا طائل تحته. وان سنّة تقينا من المستنقعات والمهاوي لا يصح ان يعزى اليها تقييد حريتنا. ومهما أخطأنا فهم الغرض من القانون، فمن الراهن انه ليس ابطال الحرية او

تقييدها بل الابقاء عليها وبسطها . ففي جميع اطوار المخلوقات القادرة على الاخذ بالقوانين تنعدم الحرية اذا انعدمت القوانين : لان الحرية هي التحرر من عسف الآخرين وعدوانهم : وذلك يمتنع حيث لا قوانين – فليست هي اذن ، كما يزعم بعضهم ، «حرية كل امرىء ان يفعل ما يشاء» . فمن اين لأي امرىء ان يكون حراً ، اذا كان بوسع كل فرد ان يتسلّط عليه متى طاب له ؟ وإن الحرية إلا حرية المرء في الاستقلال بشخصه وافعاله ومقتنياته وسائر ممتلكاته ، ضمن نطــاق القوانين التي سنّت من اجله ، وتدبيرها كما شاء ، بحيث لا يمتثل لإرادة اي انسان متجبر ، بل لارادته هو وحسب .

٥٨ – فسلطة الوالدين على الاولاد اذن تنبني على الواجب الملقى على عاتقهما بتعهد بنيهما والعناية بهم في اثناء سني الطفولة الناقصة . فتثقيف عقول البنين القاصرين والهيمنة على تصرفاتهم ، حتى يكتمل ادراكهم ويرتفع عن كاهل الوالدين عبء هذه التبعة ، هو ما يفتقر اليه الاولاد ومـــا يتوجب على الوالدين . اذ لمـــا وهب الله الانسان الادراك حتى يتمكن من تدبّر شؤونه بنفسه ، فقد اجاز له ايضاً حرية الارادة وحرية الفعل ، كصفتين تخصّانه بحق ، ضمن اطار تلك السنّة التي ينبغي ان يرضخ لها . ولكن ما دام في وضع لم يكتمل ادراكه معه فيستطيع توجيه ارادتـه ، فليس له بالفعل ارادة يسترشد بها . فينبغي لمن يدرك عنه ان يريد عنه (اي والداه) ويرسم لارادته ما ينبغي لها فعله وينظم افعاله . ولكن عندما يبلغ الولد الطور الذي جعل من والده امرءًا حراً قبله ، يصبح امرءًا حرًّا ايضاً .

٥٩ – وينطبق ذلك على كل القوانين التي يخضع لها الانسان : الطبيعي منهـا والمدني . فهل يخضع امرؤ ما لسنة الطبيعة ؟ وما الذي يحرره من تلك السنّة ؟ وما الذي يعطيه حق التصرف الحر بممتلكاته ، كما تملي عليه ارادته ، ضمن اطار تلك السنّة ؟ – اجيب : حـال من النضج يصح ان يفرض انه كان قادراً معها من معرفة تلك السنّة ، بحيث لا تخرج افعاله عن نطاقهـا . وعندما يبلغ تلك الحال فمن المفترض أنه يصبح قادراً على ادراك مدى اهتدائه بتلك السنّة ومدى حقه بالتمتّع بحريته – وعندها

يكتسب تلك الحرية فعلاً . وحتى يبلغ ذلك ، يتوجب على امرىء آخر قادر على ادراك مدى الحرية التي يقرها القانون ان يرشده ويشير عليه . واذا كانت تلك الحال من العقل او ذلك الطور من التمييز قد جعله حراً ، فهو كفيل ان يجعل ابنه حراً ايضاً . فاذا كان امرؤ يعيش في ظل القانون الانكليزي ، فما الذي يحرره من ذلك القانون — اي يكسبه حرية تدبّر افعاله والتصرف باملاكه ، كما يطيب له ، ضمن نطاق ذلك القانون ؟ — انها القدرة على ادراك ذلك القانون : وهو ما يفترضه ذلك القانون لدى بلوغ سن الواحدة والعشرين ، وفي بعض الاحوال قبل ذلك . فاذا كان ذلك يجعل الاب حراً فهو كفيل ان يجعل الابن حراً ايضاً . وحتى بلوغ تلك السن لا يجيز له القانون العمل بمحض ارادته : بل يفرض عليه ان ينقاد لارادة ابيه او وصيّه ، الذي يفكر بالنيابة عنه ، ويستنير بها . واذا مات الاب دون ان يعيّن وصياً ينوب عنه في تأدية هذه الامانة او مربياً لابنه وهو ما يزال قاصراً بعد لم يبلغ سن الرشد او التمييز ، فان القانون يتولّى ذلك . اذ ينبغي ان يكون له وصي يشرف عليه ويدبّر شؤونه حتى يبلغ سن الحرية ، ويصبح عقله قادراً على التحكم بارادته . وعندها يصبح كلا الاب والابن حرّين ، كما يصبح المربي والتلميذ ، وقد بلغ سن الرشد ، خاضعين معاً للقانون نفسه . فلا يبقى اذ ذاك للاب اي ضرب من السلطة على حياة ابنه او حريته او ماله : سواء أكانا يعيشان في ظلّ السنّة الطبيعية ام في ظل القوانين الوضعية لحكومة من الحكومات .

٦٠ — ولكن اذا قدر لاحدهم ان يقصّر عن هذه المرتبة من التمييز التي يصبح معها قادراً على ادراك القانون والتقيّد بقواعده ، لعاهة من العاهات الخارجة عن سياق الطبيعة اصابته ، لم يقيّض له ان يصبح رجلاً حراً قط أو أن تطلق يده في تصريف شؤونه كما يريد . اذ لا ادراك له ينير سبيله ويضع حدوداً لمآتي ارادته ؛ فوجب ان يبقى تحت رعاية اوليائه وسلطتهم ، ما دام عاجزاً عن النهوض بهذا العبء بعقله هو .

فالمعتوهون والبلهـــاء لا ينعتقون قط من سلطة آبائهم . او كما يقول هوكر[١] : « ان الاولاد الذين لم يبلغوا السن التي يصبحون عندهـا قادرين على استخدام العقل في تصريف شؤونهم والمعتوهين الذين يستحيل عليهم بلوغها لآفة طبيعية والمجانين الذين لا يستطيعون ذلك قط ، في اثناء جنونهم ، انمـا يستنيرون بهدي العقل الذي ينير طريق الاوصياء عليهم ، الساعين في البحث عن مصلحتهم وصنع ما فيه خيرهم » . وكل ذلك انمـا يدلّ ، كما يبدو ، على ذلك الواجب الذي فرضه الله والطبيعة على الانسان وسواه من المخلوقات الاخرى كي يتعهدوا بنيهم حتى يصبحوا قادرين على تولّي شؤونهم بانفسهم ، وليس يدلّ على سلطة الوالدين الملكية او يقوم شاهداً عليها .

٦١ — وهكذا فنحن نولد احراراً بمقدار ما نولد متحلّين بالادراك . وليس معنى ذلك اننا نتحلّى بالفعل بتينك الصفتين منذ ولادتنا : بل ان السن التي تجلب معها الواحدة تجلب الاخرى ايضاً . فالحرية الطبيعية اذن لا تتنافى مع الرضوخ لسلطة الوالدين ، بل هما امران يستندان الى مبدإ واحد . فحرية الولد من حرية ابيه وادراكه الذي ينبغي ان يهيمن عليه حتى يبلغ هو سن التمييز . وحرية الرجل الراشد هذه لا تتنافى قط مع سلطة الاب على ابنه القـاصر ، رغم تميزها عنها ، حتى ان اشد دعاة الملكية المبنية على « حق الابوّة » تعصباً لها لا يقوون على تجاهلها ، واشدّهم تعنتاً في الرأي لا يقوون على انكارهـا . فلو فرضنا ان مذهبهم صحيح كل الصحة وان وريث آدم الشرعي الآن معروف ، وبنـاء على حقه ذلك بالملك ، يجلس فعلاً على العرش ويتمتع بكل تلك السلطة المطلقة غير المحدودة التي يتحدث عنها السير روبرت ، أفلا ينبغي اذا اتّفق ان توفّي حال ولادة وريثه ، ان يخضع ابنه لسلطة والدته ومربيته واساتذته والاوصياء عليه ، مهما كان من حريّته وحقه بالملك ، حتى تكسبه السنُّ والتربية الادراكَ والقدرةَ على حكم نفسه وحكم الآخرين ؟ فضرورات معيشته وسلامة جسده وثقافة عقله تقتضي ان ينقاد لارادة الآخرين لا لارادته هو : فكيف يدّعي الخصم

---

(١) Eccl. Pol. — الكتاب الاول ، الفصل ٧ .

مع ذلك ان هذا التقييد وهذا الانقياد يتنافيان مع حريته وملكيته الشرعيتين او يسلبان اياً منهما او يخلعان حقه بالملك على اولياء امره وهو بعد قاصر ؟ والحق ان هذه الولاية عليه انما تعده للملك اعداداً افضل واسرع . فاذا سأل سائل : متى يبلغ ولدي السن التي يصبح معها حراً ؟ ، اجبت : حينما يبلغ مليكه السن التي يصبح معها قادراً على الحكم . ولكن – كما يقول هوكر الحصيف (Eccl. Pol. – الكتاب الاول الفصل السادس) : « اما متى يبلغ المرء سن التمييز التي يستطيع معهـا ادراك تلك القوانين التي ينبغي ان تهيمن على افعاله ، فادراكه بالروية[1] اسهل من تحديده تحديداً علمياً دقيقاً » .

٦٢ – والدول نفسها تعتبر أن ثمة سناً يبدأ عندهـا الانسان بالتصرف كرجل حر وتقر بذلك ، فهي لا تطلب من بنيها قبل تلك السن اقسام يمين الامانة او الولاء او ما شابهـا من اشكال الاقرار العلني بحكومة البلاد او الخضوع لها .

٦٣ – فحرية الانسان ، اذن ، بالتصرف تبعاً لارادته انما ترتكز على كونه يتحلّى بالعقل الذي يكشف له عن تلك السنّة التي ينبغي ان يخضع لهـا ويطلعه على مدى حرية ارادته . اما ان يترك وشأنه ليتمتع بحريته دون اي قيد ، قبل ان يصبح بوسعه الاستنارة بنور العقل ، فليس يعني السماح له بالتمتع بميزة الحريّة الطبيعية ، بل معنـاه الاسفاف به الى درك العجماوات والإلقـاء به في هوّة من الشقاء لا تليق بالانسان ولا تختلف عن حال العجماوات . وهذا ما يخوّل الوالدين ممارسة السلطة على اولادهم وهم قاصرون . فالله قد امرهم بتعهّد بنيهم على هذا الوجه وغرس فيهم عاطفتين مقيدتين همـا المحبة والرفق كي يخفّفا من حدة السلطة ، وكي يستعملوها من اجل خير اولادهم ، ما داموا محتاجين اليها ، على الوجه الذي رسمته الحكمة الالهية .

٦٤ – ولكن اي ضرورة تقضي برفع هذه العناية المتوجبة على الوالدين تجاه

---

(١) Sense ومنه الـ Common Sense – المترجم .

ابنائهم الى مرتبة سلطة الاب المطلقة والعسفية ، بينا هي تقتصر ، في الواقع ، على اعداد اولاده افضل اعداد للنفع والانتفـــاع وحملهم ، حيث تدعو الضرورة ، على الكدح من اجل تحصيل معاشهم عن طريق انجع الوسائل التي يراهـــا ضرورية للمحافظة على صحة اجسادهم وقوتها ، ونشاط عقولهم وسدادها – فللام نصيب من هذه السلطة ايضاً .

٦٥ – اما ان هذه السلطة لا تخص الاب كحق طبيعي ، إلا بمقدار ما هو وليّ امر اولاده فيبيّن من انه عندما يغفل العناية بهم يفقد سلطته عليهم : فهي تقترن بإطعامهم وتربيتهم وترتبط بهما ارتباطاً وثيقاً . وهي من حق الرجل الذي يتولّى امر طفل لقيط كما هي من حق الاب الطبيعي لطفل آخر . وان انجاب الاب لبنيه لم يكن ليسبغ عليه السلطة عليهم ، لو كانت عنايته بهم تنتهي عند انجابهم وحسب ، وكان ذلك وحده اساس حقه بالسلطة الابويّة . ثم ماذا يكون من امر تلك السلطة في ذلك الجزء من العالم حيث تتخذ المرأة اكثر من زوج واحد في الوقت نفسه ؟ او في تلك الانحاء من اميركا التي يحدث فيها غالباً أن يلحق الاولاد بالام لدى انفصال الزوج عن الزوجة ، كي تتعهّدهم وتعيلهم ؟ وعندما يموت الاب ، والاولاد ما يزالون صغاراً ، أفلا يتوجّب عليهم في جميع انحاء العـــالم الطاعة نفسها نحو الام ، في اثناء سنيّ قصورهم الشرعي ، التي كانت تتوجب عليهم نحو الاب ، وهو ما يزال على قيد الحيـاة ؟ أفيقال عندها ان للام سلطة تشريعية على اولادها وانها تستطيع وضع شرائع دائمة نافذة المفعول ، ينبغي لهم ان ينظّموا جميع شؤون ملكهم بحسبها ، وانها تستطيع تقييد حريتهم طول العمر وفرض هذه الشرائع عليهم تحت طائلة الاعدام ؟ اذ هذا هو معنى سلطة الحاكم ، التي لا يتمتع الاب فعلاً حتى بظلهـا . لأن سلطته على اولاده سلطة موقتة ، لا تتناول حياتهم او املاكهم : اذ هي لا تعدو كونهـــا ازراً لهم ابان سني ضعفهم وقصورهم ، ووسيلة ضرورية لتربيتهم وتثقيفهم . ومع ان الاب يستطيع ان يتصرّف بممتلكاته كما يشاء ، عندما يصبح اولاده في معزل عن خطر الموت جوعاً ، الا ان سلطته لا تطال حياتهم او املاكهم التي اكتسبوها بكدهم وجدهم او سخا عليهم بها

سخيٌّ ، او حريتهم بعد ان يكونوا قد انعتقوا من كل ولاية لدى بلوغهم سن التمييز . اذ ان سلطة الاب تنتهي عند ذاك فلا يحق له ان يتصرف بشؤون ابنه كما لا يحق له التصرف بشؤون اي امرىء سواه . وان سلطة يستطيع المرء ان يفلت من عقالها (اذ تجيز له العناية الالهية ان « يترك اباه وامه ويلتصق بامرأته »[1]) هي ابعد ما تكون عن السلطة الدائمة المطلقة .

٦٦ — ومع انه قد يأتي وقت يستقل الولد فيه عن ارادة ابيه وامره استقلال الاب نفسه عن ارادة اي انسان آخر ، فلا يكونان عندها خاضعين ، كلاهما ، الا لسلطة واحدة مشتركة : سواء أكانت سلطة السنّة الطبيعية ام قانون البلاد المدني ، الا ان هذا الاستقلال لا يحل الولد من واجب اكرام الوالدين الذي تفرضه عليه كل من الشريعة الالهية والسنّة الطبيعية — اذ ان الله قد جعل الوالدين اداة له في تحقيق غرضه الاعظم : وهو بقاء النوع البشري ، وعلة مولد بنيهم . وكما فرض على الوالدين واجب اطعام بنيهم والمحافظة عليهم وتربيتهم ، فقد فرض على الاولاد بدورهم واجب اكرام والديهم دوماً . وهو واجب ينطوي على الاجلال والاحترام الباطنين اللذين ينبغي ان يتجليا ايضاً في جميع اشكال الاكرام الظاهر ، ويردع الولد عن كل ما من شأنه ان يسيء الى سعادة او حياة من استمد منهما حياته او يكدّرهما او يهدّدهما بالخطر ، ويحتم عليه القيام بجميع اعمال الدفاع او الترفيه او المعونة او الترويح عمّن استمد منهما الوجود والقدرة على التمتع بملاذ الحياة . وهذا الواجب لا تقوى اي دولة او اي حرية ان تحلّ الاولاد منه . ولكن شتان بين هذا الواجب وبين حق الوالدين بالتسلط على اولادهم او بسنّ الشرائع او التصرف على هواهم بحياة ابنائهم او حرياتهم ! فحق الوالدين بالاكرام والاحترام والشكر والمعونة شيء ، وبفرض سلطتهم وارادتهم المطلقتين على اولادهم شيء آخر . فاكرام الام مثلًا يتوجب حتى على الملك الجالس على عرشه ، الا انه لا يحد من سلطته او يخضعه لسلطانها .

---

(١) سفر التكوين — ٢ : ٢٤ .

٦٧ – ان ولاية القاصر لا تكسب الاب حقاً موقتاً بالسيطرة ينتهي بانتهاء سن القصور الشرعي . اما اكرام الابوين فيفرض على الابن واجباً دائماً باحترامهما واجلالهما واعالتهما وطاعتهما ، يضارع في مداه العناية والمشقة والرفق التي اغدقها الوالد على ولده ابان تربيته له . وذلك الواجب لا ينتهي بانتهاء سن القصور ، بل يستمر مدى حياة المرء مهما اختلفت حاله او سنه . ولعل التواني عن التمييز بين هاتين السلطتين اللتين للوالد ، القائمة احداهما على حق الاب بتعهّد ابنه مـا دام قـاصراً والاخرى على حقه بالاكرام مدى حياته ، هو منشأ معظم الاخطاء التي تلحق بهذه المسألة . والحق ان الاولى لا تفيد الا حقاً من حقوق الابناء وواجباً من واجبات الآباء ، لا ميزة السلطة الابويّة قط : فاطعام الاولاد وتربيتهم هو فريضة على الوالدين يقضي بها خير الاولاد ولا يحلّهم منها شيء قط . ومع ان سلطة الامر والنهي والعقاب متصلة بهذه الفريضة كل الاتصال ، الا ان الله قد غرس في منـابت الطبيعة البشرية حب الوالدِين لاولادهم ، غرساً لا يخشى معه ان يمـارسوا هذه السلطة بصرامة بالغة : اذ يندر ان يدفعهم الاسراف الى العنف ، لأن العاطفة الطبيعية انما تجذب الى الطرف المقابل . ولذلك يقول الله تعالى لبني اسرائيل ، اذ يريد ان يعرب عن رفقه بهم ، انه رغم تأديبه لهم فهو يؤدبهم « كما يؤدب الاب ابنه » (تثنية ٨ : ٥) : اي برفق وهوادة ، دون أن يفرض عليهم من القصاص إلا ما كان لخيرهم المحض ، او ما كان التساهل فيه انتقاصاً من رحمته بهم . وتلك هي السلطة التي دعي الاولاد الى الرضوخ لها ، كي لا تتضاعف اتعاب ابويهم ومشقتهم او تذهب سدى .

٦٨ – ومن ناحية اخرى ، فاكرام الوالدين واعالتهما هما اقل ما يفترضه عرفان الجميل كمكافأة على المنافع التي يتلقاها الولد منهما : وهما فريضة لا مناص منها للولد وحق شرعي من حقوق الوالدين . والغرض من ذلك خير الوالدين ، كما كان الغرض من ذاك خير الاولاد . الا انه يبدو ان التربية ، وهي من واجبـات الابوين ، هي الافعل ، لان الجهل والقصور اللذين يرافقان سني الطفولة يفتقران الى الضبط والتهذيب ، وهما ضرب من ممارسة

السلطة البيّنة او السيطرة . والواجب الذي ينطوي عليه لفظ «الاكرام» يتطلّب طاعة دون الطاعة السابقة ، مع ان الواجب المترتب على الراشدين يفوق الواجب المترتّب على الاحداث . ومن ذا يزعم ان الوصية : «ايها الاولاد اطيعوا والديكم» تحتم على رجل له بنون ان يخضع لوالده خضوع بنيه الصغار له ، وان يطيع جميع اوامر والده ، حتى في الاحوال التي قد تدفعه فيها روح الاستبداد الى التهوّر الى حد معاملته كما او كان ما يزال غلاماً يافعاً ؟

٦٩ – ينتهي اذن القسم الاول من سلطة الاب او قل واجبه – اي واجب التربية – عند سن معيّنة . وعندما تنتهي مهمة التربية هذه تبطل تلك السلطة من تلقاء ذاتها ، بل قد يتنازل عنها الاب لمربّ قبل تلك السنّ . فبوسع الاب ان يعهد بتربية ابنه الى مربّ ما : ومن جعل ابنه تلميذاً لامرىء آخر فقد احلّه من القسم الاكبر من واجب الطاعة المترتب عليه نحوه ونحو والدته ، خلال مدة التلمذة . اما واجب الاكرام – وهو القسم الآخر – فيبقى كاملاً غير منقوص ، اذ هو واجب لا يبطله شيء ، لأنه واجب لا ينفصل عن طبيعة الابوّة والامومة ، حتى ان الاب نفسه لا يستطيع ان يحرم الام منه ، بل لا يستطيع انسان قط ان يحل ابنه من اكرام الام التي حملته . ولكن شتّان بين هذين الواجبين وسلطة وضع الشرائع وتنفيذها ، على اساس العقوبات التي قد تتناول املاك المرء او حريته او اعضاءه او حياته . فالحق بالامر والنهي ينتهي بانتهاء سن الوصاية . اما اكرام الابوين واجلالهما واعالتهما والذود عنهما وما اشبه ذلك من الواجبات التي يفرضها عرفان جميل الابوين من أجل أبلغ الفوائد التي يمكن الانسان اداءها بالطبع ، تتوجب على الابن تجاه والديه ابداً ، إلا انها لا تقلد الاب صولجاناً قط او تخوله سلطة الامر والنهي المطلقة او السيطرة على املاك بنيه او افعالهم او الحق بتسخير ارادتهم لارادته في جميع الاشياء . ومع ذلك فيجدر بهم ان يولوه شيئاً من الاحترام في سائر الشؤون التي لا يلحق بهم او بعيالهم منها ادنى مضرّة .

٧٠ – قد يتوجّب على امرىء ما من الاكرام والاحترام لرجل متقدم

في السنّ او حكيم ، ومن الغيرة على ولد او صديق ومن الشفقة على محتاج والبرّ به ومن الامتنان لصاحب فضل عليه ما لا يكفي كل ما يملك او كل ما يصنع ان يفي به . ولكن هذه الواجبات كلها لا تخلع السلطة او حق وضع القوانين على من كان صاحب الفضل على من تترتب عليه . وليس مردّ ذلك الى صفة الابوّة وحسب ، لا لأنه – كما قدمنا – من حق الام ايضاً ، بل الى تفاوت هذه الواجبات المترتبة على الاولاد تجـاه ابويهم بتفاوت مدى العطف والرفق او المشقة والشفقة التي كثيراً ما يغدقهـا الابوان على ولد دون آخر من اولادهما .

٧١ – وهذا يفسر كيف ان الوالدين يحتفظان ، في المجتمع ، بسلطة ما على اولادهمـا رغم كونهما محكومين مثلهم ، ويتمتعان بحق تسخيرهم لهما تسخيراً لا يختلف عن حق الوالدين في « الطور الطبيعي » . ولو كانت السلطة السياسية ناجمة عن الابوّة او كانت السلطة السياسية والسلطة الابويّة شيئاً واحداً ، لاستحال ذلك . اذ لو كانت السلطة الابويّة قائمة في الملك لما بقي لأي من رعيته شيء منهـا . الا ان هاتين السلطتين ، السياسية والابوية ، تختلفان كل الاختلاف ، لانهما تقومان على اسس مختلفة كل الاختلاف ، وتهدفـان الى اغراض مختلفة كل الاختلاف ، حتى ان لكل والد محكوم سلطة على اولاده تشبه سلطة الملك على أولاده . وكل ملك ما زال والداه على قيد الحياة مدين لهما بالواجب والطاعة البنويين ، شأنه في ذلك شأن اوضع افراد رعيّته تجاه ابويه . وهما لا يشتملان قط على ذرّة من ذلك الضرب من السلطة التي يمارسها الملك او الحاكم على رعيّته .

٧٢ – ان الواجب الذي يحتّم على الوالدين ان يربوا اولادهم وعلى الاولاد ان يكرموا آباءَهم يشتمل من جهة على كل السلطة ، ومن جهة اخرى على كل الطاعة اللتين تنطوي عليهما تلك الرابطة . ومع ذلك فللاب عادة سلطة اخرى تحتّم على اولاده واجب الطاعة ، الا انه لا ينفرد بها بل يشاركه فيها بعض الناس ، وهي في الغالب لا تخرج عن نطاق الاسرة الخاصة ولا نعثر على شواهد عليها خارجها فقلّما يفطن اليهـا من جراء ذلك ، لذلك باتت تعتبر جزءًا من « الحكم الابوي » . هذه السلطة هي

حق المالك بخلع املاكه على من يحظى برضاه دون سواه. ومع ان املاك الاب بحسب قوانين كل بلد من البلدان والعرف السائد فيه، هي الى حدّ ما ارث الاولاد المرتقب، فللاب الحق عادة بتوزيعها على اولاده بسخاء او امساك، بمقدار مـا يعتبر أن سلوك هذا الولد أو ذاك يتّفق مع إرادته وهواه.

٧٣ — وهذا القيد الذي يقيّد واجب الطاعة قيد خطير. ولما كان التمتع بنتاج الارض منوطاً ابداً بالخضوع لحكومة البلاد التي تقع فيها تلك الارض، فقد خيّل لبعضهم ان للاب الحق بارغام ذرّيته على الخضوع للحكومة التي عاش هو في ظلها وان العقد (المدني) الذي ألزمه ينبغي ان يلزمهم ايضاً. والحق ان ذلك شرط ضروري ملحق بامتـلاك الارض الخاضعة لتلك الحكومة، فهو يقيد اذن كل من رضي بتملّك تلك الارض على هذا الشرط: فليس هو اذن قيداً او رابطة طبيعية، بل هو اذعان اختياري. لأن اولاد كل امرىء بالطبع احرار مثله او مثل اي من اجداده، فبوسعهم — وهم بعد على تلك الحال من الحرية الطبيعية — ان يلتحقوا باي المجتمعات او اي الدول التي يشاؤون العيش في ظلّها. اما اذا اختاروا تلقي ميراث اجدادهم والتمتع به فعليهم التقيّد بالشروط التي كان هؤلاء مقيدين بها وبسواها من الشروط التي قد يناط بها فعل التملك ذلك. فبناء على هذه السلطة يرغم الآباء ابناءهم على طاعتهم حتى بعد ان يتجاوزوا سنّ الوصاية، ويخضعونهم في الغالب لهذه السلطة السياسية او تلك. ولكنهم في كلا هذين الحالين لا يستندون الى حق خاص من حقوق الابوّة بل الى الجزاء الذي يملكون من خلاله فرض مثل هذا الخضوع او مكافأته. وتلك سلطة لا تختلف عن السلطة التي قد يمارسها فرنسي ما على انكليزي ما قد يلزمه طاعته لقاء ارض يعده بتركها له بعد وفاته. فاذا كان له أن يتمتع بهـا عندما تؤول اليه، كان لزاماً عليه ان يتقيّد بالشروط التي انيط بها فعل تملّك الارض في البلاد التي تقع فيها: سواء أكانت انكلترا ام فرنسا.

٧٤ — وختاماً نقول: مع ان سلطة الاب بالامر والنهي لا تتعدّى

سنّ الوصاية على اولاده او المدى الذي يفرضه ضبط الاولاد وادارتهم في تلك السنّ ، ومع ان الاكرام والاحترام وسواهما مما كان يدعوه الرومان بالبرّ (Pietas) المتوجّب على الابنـــاء نحو آبائهم مدى حياتهم مهما كان وضعهم ، وواجب اعـالتهم والذود عنهم اللاحقين به – لا يخلع على الاب صلاحية الحكم . اي سلطة وضع القوانين وفرض العقوبات عـــلى اولاده ، ومع ان الاب لا يكتسب من جراء ذلك السيطرة على املاك ابنه او افعـاله فمن السهل ان ندرك كيف كان يتيسّر لأب الاسرة ان يصبح سيداً لها(١) في بداية تاريخ العـالم او في المناطق التي تمكّن ضآلةُ السكان فيها حتى اليوم الاسرَ المختلفة من استيطان الاراضي غير الممتلكة كلما تسنّى لها الرحيل والاقامة في اماكن غير مأهولة .

فقد كان الاب حاكماً على اولاده منذ طفولتهم ، فلما ترعرعوا كان من الطبيعي ان يستمر الامر على تلك الحال ، بارادة الاولاد الصريحة او الضمنية ، فيحتفظ الاب بالسلطة ، التي قد يتصور انه لم يطرأ عليهـا اي تغيير بل استمرّت استمراراً ، اذ تبين لهم انه من العسير عليهم ان يعيشوا معاً دون اي سلطة قط . لا سيما ان ذلك لم يستوجب سوى السماح للاب بسلطة تنفيذ السنّة الطبيعية بمفرده على اسرته (وهي سلطة يتمتع بها كل رجل حرّ بالطبع) والتنازل له عن السلطة الملكية ، بحكم ذلك السماح ، بينا هم يعيشون في ظلها . اما ان ذلك لم ينشأ عن اي حق ابوي بل عن

(١) « ليس من المستبعد اذن ، كما كان يرى امير الفلاسفة (لعـــله يعني ارسطو – راجع كتاب السياسة ، ب ١٢٥٢) ان كبير كل اسرة كان بمثابة ملك عليها . وعندما تألبت عدّة اسر وألّفت مجتمعاً مدنياً واحداً ، كان حكامها الاول من الملوك . وهذا يفسر استمرار اطلاق اسم الآباء عليهم – كما يتراءى لنا – لانهم اصبحوا ملوكاً بعد ان كانوا آباء – كما نجد من امر الحكام القدماء الذين جروا على سنة ملكصادق التي قد تكون قد نشأت باديء الامر عن ممارسة الملوك لوظائف الكهنة ، شيمة الآباء حينذاك. ومهما يكن من امر فليس ذلك نظام الحكم الاوحد الذي شهده العالم : فقد ادت مفاسد النظام الواحد الى استحداث انظمة مختلفة اخرى ، وهكذا تكون جميع انظمة الحكم العـــامة – مهما كان نوعها – قد نجمت ، كما يبدو ، عن رويّة البشر وحسن مشورتهم واتفـاق كلمتهم ، يقيناً منهم ان في ذلك الخير والمنفعة لهم . اذ لا يستحيل في الطبيعة – اذا اعتبرت بحد ذاتها – ان يعيش الانسان دون اي نظام من انظمة الحكم العامة » – هوكر ، Eccl. Pol. : كتاب ١ فصل ١٠ .

اتفاق كلمة اولاد الاب فيتّضح مما يلي : مما لا شك فيه انه لو قتل رجل دخيل قد التحق باسرة الاب على سبيل المصادفة او القصد ، احد ابناء الاسرة او اقترف جرماً آخر ، فبوسعه ان يحكم عليه بالاعدام ويعدمه او يعاقبه معاقبة اي من اولاده . ومن الممتنع ان يمارس هذه الصلاحيات بحكم سلطة ابوية على من ليس ابناً له . فوجب ان يمارسها بحكم سلطة تنفيذ السنّة الطبيعية التي هي من صلاحيته كانسان . وله وحده ان يعاقبه ضمن نطاق الاسرة حيث يبطل احترام اولاده ممارسة هذه الصلاحية عادة ، ويقوم مقامها الكرامة والمهابة اللتان ارتضى الاولاد ان تبقيا وقفاً عليه دون سائر افراد الاسرة .

٧٥ — وهكذا كان من اليسير ومن الطبيعي ان يقرّ الاولاد باتفاق كلمتهم الضمنية ، التي لم يكن لهم مندوحة عنها ، سلطة الاب وحكومته . اذ كانوا قد ألفوا منذ طفولتهم الاذعان لاوامره واحالة خلافاتهم التافهة اليه ، فمن ذا يكون اولى بالهيمنة عليهم وهم رجال ؟ فاملاكهم الضئيلة وأطماعهم الهزيلة لم تكن قط مدعاة لنزاع خطير جداً : وكلما نشأ مثل هذا النزاع فمن لهم بحَكَم اجدر منه ، وهو قد كنفهم بعطفه ورعاهم وكنّ لهم جميعاً المحبة ذاتها ؟ ولا غرو انهم لم يميزوا اذ ذاك بين سنّ الوصاية وسنّ الرشد او يأبهوا للواحدة والعشرين او سواها من السنين التي قد تخوّلهم حق التحكم بمصيرهم او باملاكهم ، ما داموا لا يطمعون بالانعتاق من نير الوصاية . فالسلطة التي عاشوا في ظلها ابّان هذه السنّ كانت بمثابة درع لا قيد ، ولم يكن بوسعهم ان يجدوا حامياً لحريتهم واملاكهم وسلامتهم افضل من ابيهم .

٧٦ — وهكذا تحوّل آباء الاسر الطبيعيون حكاماً سياسيين تحولا تدريجياً بطيئاً . واتفق لهم ان عمروا طويلا وخلّفوا وراءهم ورثة اكفاء مدى اجيال او العكس ، فوطدوا بذلك اسس الملكية الوراثية او

الانتخابية في عدّة دول او اقطاعات ، وفقاً للتقادير التي تمخّض بها الاتفاق او الفكرة او الظروف الطارئة . ولكن اذا افترضنا ان الملوك يستمدون سلطتهم من حق الابوّة وان ذلك دليـــل كاف على حق الآباء بالسلطة السياسية ، لاننا كثيراً ما نجد ممارسة الحكم في يدهم بالفعل — اقول : لو صحّ هذا الافتراض لصحّ كذلك : انه ينبغي للملوك (بل قل للملوك وحدهم) ان يكونوا كهنة ، ما دام من الراهن ايضاً ان اب الاسرة كان الكاهن على اسرته قديماً كما كان حاكماً عليها .

الفصل السابع

في المجتمع السياسي أو المدني

٧٧ – عندما خلق الله الانسان فرض عليه ظروفاً قاهرة من الضرورة والمنفعة والرغبة ألجأته الى حياة الاجتماع ، لعلمه انه مخلوق لا يصلح لحياة العزلة ، وجهّزه بالادراك والنطق كي يستمر عليها وينعم بهـــا . وكانت الجماعة الاولى تقتصر على الرجل والمرأة وعنها نشأت الاسرة التي اشتملت على الابوين والابناء ، ثم اضيف اليها ، بعد ذلك ، الاسياد والعبيد .

ومع انه كان يتفق لهؤلاء أن يؤلفوا اسرة واحدة – وهو مـا كان يحصل غالباً – يمارس ربّها او ربّتها ضرباً من السلطة العائلية عليها ، فقد قصّروا جماعة او وحداناً عن بلوغ شأو « المجتمع السياسي » – كما سنرى عندما نفحص عن اهداف كل من المجتمعين وروابطهما وحدودهما .

٧٨ – ان المجتمع الزوجي ينشأ عن تعاقد حر بين الرجل والمرأة . ومع انه يقوم في جوهره على امتلاك كل من الزوجين لجسد الآخر الى الحد اللاّزم لتحقيق الغرض الاساسي من هذا المجتمع : اي التناسل ، فانه يلحق بذلك ايضاً التعاون والتساند المتبادلان والشركة في المصالح اللازمة للتضامن والتحابّ بينهما ، ناهيك بما يترتّب عليهما من واجبات نحو اولادهما الذين لهم عليهما حق التغذية والاعالة حتى يصبحوا قادرين على اعالة ذواتهم .

٧٩ – اذ لما كان غرض اقتران الرجل والمرأة ليس التناسل وحسب ، بل استمرار النوع البشري ، وجب ان يدوم هذا الاقتران بين الرجل والمرأة بعد التناسل طالما دعت الحاجة الى تغذية البنين والعناية بهم ، وهو

واجب يترتّب على الوالدين ما دام الاولاد عاجزين عن تدبّر امرهم بانفسهم. ونحن نجد المخلوقات الدنيا تخضع لهذه السنّة التي وضعها الخالق الحكيم من اجل مخلوقات يديه. فعند الحيوانات التي تقتات بالعشب والتي تولد صغارها حيّة، لا يدوم الاقتران بين الذكر والانثى الا دوام فعل الجماع بينهما، لأن ضرع الام كاف لتغذية صغيرها، حتى يصبح قادراً على الاقتيات بالعشب. فالذكر ينجب ولكنه لا يأبه للانثى او لصغارها، لأنه عاجز عن امدادها بادنى معونة. اما عند الحيوانات الكاسرة فالاقتران يدوم زمناً أطول، لأن الانثى لا تقوى على البقاء وعلى تغذية صغارها الكثيرة بما تفترسه وحدها — وتلك سبيل من سبل المعاش اشقّ واخطر من الاقتيات على العشب —، لذلك كانت مساندة الذكر ضرورية لبقاء الاسرة المشتركة التي لا يتسنى لافرادها البقاء حتى يصبحوا قادرين على الافتراس، الا بتعهد الذكر والانثى وعنايتهما. ومثل ذلك ملاحظ عند جميع الطيور (باستثناء بعض الدواجن منها حيث توفر كثرة الغذاء على الذكر مؤونة تغذية الفراخ او العناية بها). فلما كانت فراخها تحتاج الى الغذاء وهي في العشّ، فالذكر والانثى يبقيان قرينين حتى تصبح صغارهما قادرة على الطيران وعلى طلب القوت بانفسها.

٨٠ — وهذا، عندي، هو السبب الرئيسي (او لعله السبب الاوحد) لاقتران الذكر والانثى البشريين اقتراناً يربو امده على اقتران جميع المخلوقات: اعني ان الانثى قد تحمل (كما هي الحال في غالب الاحيان) ثم تضع ولداً جديداً، قبل ان يستغني الولد السابق عن اسعاف والديه في قيام الأود، او يصبح قادراً على طلب المعاش بنفسه بعد؛ فوجب ان يحيطه والداه بجميع ضروب العناية وان يبقى الرجل الملزم بالعناية بمن ينجب على علاقته الزوجية مع الامرأة ذاتها زمناً أطول، دون سائر المخلوقات التي تصبح صغارها قادرة على طلب المعاش بنفسها قبل حلول أوان الولادة ثانية، فتنحلّ رابطة الزواج من تلقاء ذاتها ويصبح الوالدان طليقين حتى يدعوهما إله الزواج[١]، عندما يحين الموعد السنوي المعروف،

(١) Hymen : إله الزواج عند الاغريق — المترجم.

الى اختيار قرناء جدداً . ولا يسع المرء الا التعجب من حكمة الخالق العظيم الذي وهب الانسان القدرة على الادّخار لغده وتأمين حاجات يومه ، فجعل الرابطة الزوجية بين الرجل والامرأة ابقى واثبت من الرابطة بين الذكر والانثى لدى سائر الحيوانات الاخرى ، لكي يكون لهما حافز على الكد والجد وتوحيد الغرض ، من اجل تأمين حاجات اولادهما والادّخار لهم — وهو مما يخلّ به الاقتران الواهي والحل اليسير المتكرر للرابطة الزوجية اخلالاً عظيماً .

٨١ — ومع ان هذه الواجبات المترتبة على البشر تجعل رابطة الزوجية بين الرجل والمرأة اثبت وابقى منها بين انواع الحيوانات الاخرى ، فللمرء ان يتساءل : لمَ لا يجوز فكّ هذا العقد على اساس التراضي ، او بعد مرور ردح من الزمن او بناء على شروط متّفق عليها ، شيمة سائر العقود ، متى تمّ التناسل والتربية وامكن تدبّر امور الوراثة — ما دمنا لا نجد في طبيعة الاشياء او في اغراض الزواج ما يحتم استمراره طول الحياة ، اعني عند اولئك الذين لا يرتبطون بقانون وضعي يقضي بكون كل هذه العقود دائمة[١] .

٨٢ — ولكن مع ان الرجل والمرأة انما يعملان من اجل مأرب واحد ، فارادتاهما قد تتضاربان بعض الاحيان لان ادراكيهما مختلفان اصلاً . ولما كان من الضروري اسناد القرار الاخير (اي الحكم) الى شخص ما اقتضى طبعاً ان يجعل من نصيب الرجل ، وهو الفريق الاحذق والاقوى . ولكن ذلك لا يتناول سوى شؤونهما واملاكهما المشتركة ، فهو يدع للمرأة حق التملّك الكامل الاصيل لكل ما يخصها بالاتفاق من حقوق ، فلا يكون للرجل عليها سلطة الا كمثل سلطتها على حياته . فكيف يكون للرجل سلطة الملك المطلق على امرأته ، وهي قادرة في الكثير من الاحوال على الانفصال عنه حيث تخولها السنّة الطبيعية او العقد الذي يربط بينهما ، سواء أوقّعا ذلك العقد في « الطور الطبيعي » ام فرضته عليهما قوانين

---

(١) اي في الطور الطبيعي الذي يسبق ظهور القوانين الوضعية — المترجم .

البلاد التي يعيشون فيها أو عاداتهـــا – وعندها يؤول الاولاد ، لدى الانفصال ، الى الام او الاب ، وفقاً لما ينصّ عليه العقد .

٨٣ – اذ لما كان يمكن بلوغ اغراض الزواج ، في « الطور الطبيعي » او في ظل الحكم المدني على السواء ، فالحـاكم لا يستطيع الحدّ من حق او سلطة اي منهما ، ما دامت ضرورية من اجل بلوغ هذين الغرضين : اعني ، التناسل والتعاون على طلب المعاش طالما هما مؤتلفان ، بل يستطيع ان يفصل في أية مشادّة قد تنشأ بينهما حول هذين الشأنين .

ولو كان الامر على خلاف ذلك وكان للزوج سلطة الحيـــاة والموت المطلقة بالطبع وكانت ضرورية لاجتماع الرجل والمرأة ، لاستحال الزواج في كل البلدان التي لا ينعم فيها الزوج فعلاً بهذه السلطة . ولكن لما كانت اغراض الزواج لا تتطلّب مثل هذه السلطة في الزوج ، لم تكن ضرورية من اجله . فوضع المجتمع الزوجي لم يخلعها عليه ؛ الا ان كل ما ينسجم مع التناسل او مع اعـــالة الاولاد حتى يصبح بوسعهم تدبّر شؤونهم بانفسهم – اي التعاون والتآسي والتعاضد – فهو قابل للتحوير او للضبط في ذلك العقد الذي ألّف بينهما في ذلك المجتمع . اذ لا يتطلّب مجتمع قط الا ما كان ضرورياً لتحقيق الاغراض التي وجد من اجلها .

٨٤ – اما المجتمع المؤلف من الابوين والابناء والحقوق والسلطات التي تخصّ كلاً منهم ، فقد عالجتهـا باسهاب في الفصل السابق ، لذلك لن اعود اليها هنـا ؛ ويخيّل اليّ على كل حال انهـــا تختلف كل الاختلاف عن المجتمع المدني .

٨٥ – ان العبد والسيد اسمان قديمان قدم التـــاريخ نفسه ، ولكنهما يطلقان عـلى ضربين مختلفين من الرجال . فالرجل الحر قد يصبح خادماً لرجل حر آخر ، اذا باعـه بعض الخدمات له مدة من الزمن أو تعهّد بتأديتها ، لقاء الاجر الذي يتقـاضاه . ومع ان ذلك قد يدرجه في عداد اسرة سيده عادة ، في ظل النظام الذي يهيمن عليها – فهو لا يضفي على السيد سوى سلطة مؤقّتة عليه ، لا تعدو ما ينصّ عليه العقد بينهما . الا

ان ثمة صنفاً آخر من الخدم الذين قد يؤسرون في حرب عـادلة والذين نطلق عليهم اسماً خاصاً هو العبيد ، قد سخـّروا لسلطة اسيادهم المطلقة بناء على حق طبيعي . هذا الفريق من الناس انمـــا هدروا حياتهم وحرياتهم وخسروا املاكهم ولم يعد لهم حق التملك قط ، ما داموا على حـــال العبودية ، فاستحال اعتبارهم جزءاً من المجتمع المدني الذي يهدف قبل كل شيء الى المحافظة على الملكية .

٨٦ ــ لنتأمل اذن في ربّ الاسرة القائم على رأس كل هؤلاء التوابع ، من الزوجة الى الاولاد فالخدم فالعبيد ، وقد اتـّحدوا في ظل حكم الاسرة المنزلي ، الذي يختلف عن نظام دولة صغرى في دستوره وسلطته واهدافه مهما كان من شبهه به من حيث التنظيم والمهـام والعدد . اما اذا اصررنا على اعتبارهم مملكة واعتبرنا رب العائلة مليكهم المطلق ، كانت سلطة الملكية المطلقة عندها مزعزعة واهية ؛ اذ قد ثبت لدينا مما تقدم ان لربّ العائلة سلطة متميزة عنها على الاشخاص الذين ينتمون اليهـــا محدودة في زمنها ومداها . لاننا اذا استثنينا العبد (ما دامت الاسرة لا تختلف في جوهرها وسلطة ربّ العـائلة في مداها سواء اشتملت على عبيد او لم تشتمل) ، فليس للأب سلطة الحياة والموت التشريعية عليهم او اي سلطة اخرى لا تشاركه ربّة العائلة فيها . وكيف يتمتع بسلطة مطلقة على العائلة كلها من لا يتمتع الا بسلطة محدودة جداً على كل فرد من افرادها ؟ ولكي نتبين كيف تختلف العـائلة او اي مجتمع بشري آخر عن المجتمع السياسي ، ينبغي لنا ان نفحص عن مقوّمات المجتمع السياسي .

٨٧ ــ لما كان الانسان يولد ، كما اثبتنا اعلاه ، والحرية التامة والتمتع بجميع حقوق السنّة الطبيعية وميزاتها دون قيد او شرط من سماته ، شيمة اي انسان او جماعة من الناس في العـــالم ، فله حق طبيعي بالمحافظة على ملكه ــ اي على حياته وحريته وارضه ــ ودفع عدوان الآخرين واذاهم اولاً ، والحكم في كل خَرق لتلك السنّة وانزال العقوبات التي يستحقهـا المجرم في اعتقاده ، حتى عقوبة الموت منها ، على الجرائم التي تستحق عنده

مثل تلك العقوبة لفظاعتها . ولكن يستحيل قيام مجتمع سياسي او استمراره ما لم يسند اليه وحده سلطة المحافظة على الملكية وعلى معاقبة كل من يسطو عليها في ذلك المجتمع ؛ فليس من مجتمع سياسي إلا حيث يتنازل كل فرد عن هذا الحق الطبيعي[١] للجماعة ، تنازلاً تاماً شرط ان لا يحال بينه وبين اللجوء الى القانون الذي تقره تلك الجماعة . واذ يبطل الحُكم الفردي على كل فرد تصبح الجماعة الحَكَم الوحيد الذي يفصل في كل الخصومات التي قد تنشأ بين افراد ذلك المجتمع في القضايا الحقوقية ، بناء على قواعد عادلة يطبقها رجال خوّلتهم الجماعة تطبيقها ، وتنزل بالفرد الذي قد يرتكب جرائم ضدّ المجتمع العقوبات التي اقرّها القانون . ومن هنا يتبين لنا الفرق بين من يعيش في مجتمع سياسي ومن لا يعيش . فكل الذين يؤلّفون جماعة واحدة ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل يلوذون بها وبوسعها البتّ في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم ، فانما يعيشون معاً في مجتمع مدني . اما الذين لا ملاذ عام لهم على الارض ، فهم ما يزالون في « الطور الطبيعي » ، لأن كلا منهم الحكَم والجلاّد في كل ما يعنيه من شؤون . وذلك شأن الطور الطبيعي التام ، كما قدّمنا .

٨٨ — وهكذا تكتسب الدولة سلطة وضع العقوبات التي ينبغي ان تلحق بشتى المخالفات التي يرتكبها ابناء المجتمع فيما بينهم (وهي سلطة وضع الشرائع) ، وسلطة معاقبة الاجرام التي يقترفها عضو خارج عنها ايضاً (وهي سلطة اعلان الحرب او اقرار السلم[٢]) . والغرض من كل ذلك المحافظة على ملكية ابناء ذلك المجتمع ، ما امكن الامر . ومع ان كل فرد انما يتنازل ، لدى التحاقه بالمجتمع ، عن حقه الخاص بمعاقبة الجرائم التي تمثل خرقاً «للسنّة الطبيعية» كما تسوّل له نفسه ، فهو في تنازله للسلطة التشريعية عن حق النظر في الجرائم في كل القضايا التي يمكنه ان يلجأ الى الحاكم

---

(١) اي حق الاقتصاص لنفسه المشار اليه اعلاه — الفقرة ١٠ .

(٢) اي في الميدان الدولي . ويعرف النوع الاول من القانون : بالقانون القومي باقسامه المختلفة : الجنائي والعام والمدني منها ، والنوع الثاني بالقانون الدولي — المترجم .

الشرعي فيهـــا ، قد خوّل الدولة حق تسخير قوّته في تنفيذ احكامها كلما دعت الحاجة الى ذلك ، اذ أن تلك الاحكام احكامه هو ، لانها من وضعه او من وضع ممثليه .

من هنا نشأت سلطة المجتمع المدني التشريعية والتنفيذية ، اي سلطة تعيين العقوبات التي يجب ان تلحق بمرتكب جريمة ما داخل الدولة ، بناء على القوانين المرعية ، وسلطة النظر ، بين حين وآخر ، بالاستناد الى ملابسات القضية الخاصة ، في الاعتداءات الخارجية ومعاقبتها ، واستخدام قوى جميع ابناء المجتمع في كلا هاتين الحالين – كلما دعت الحاجة الى ذلك .

٨٩ – وهكذا ، فحيث يؤلّف عدد من الناس جماعة واحدة ويتخلّى كل منهم عن سلطة تنفيذ السنّة الطبيعية التي تخصه ، ويتنازل عنها للمجتمع ، ينشأ عندنا حينذاك فقط مجتمع سياسي او مدني . وهو مـا يحدث كلّما تألّب عدد من البشر مـا برحوا على « الطور الطبيعي » في مجتمع واحد وألّفوا شعباً واحداً ودولة واحدة تخضع لسلطة حكومة عليا واحدة ، او عندما ينضمّ فرد ما او يلتحق بحكومة قائمة فعلاً . لأنه بذلك يخوّل المجتمع او السلطة التشريعية فيهـــا (وهما شيء واحد) ان تسنّ القوانين بالنيابة عنه ، وفقاً لما تقتضيه مصلحة المجتمع العامة ، فيتوجب عليه اذ ذاك المؤازرة في تنفيذها ، كما لو كانت من وضعه هو . وهذا ما يخرج الناس من « الطور الطبيعي » الى طور الدولة ، التي يقوم على رأسها حاكم بشري يتمتّع بسلطة الفصل في جميع الخصومات وينصف اصحاب المظالم من ابناء تلك الدولة . وهذا الحاكم هو الهيئة التشريعية او القضاة الذين تنصّبهم . فاذا وجدت جماعة من الناس ليس بينهم مثل هذه السلطة الحاسمة يلوذون بهـا ، فهم ما يزالون على « الطور الطبيعي » ، مهما كانت طبيعة اجتماعهم او نوعه .

٩٠ – فمن الواضح اذن ان الملكية المطلقة ، التي يزعم بعضهم انها نمط الحكم الوحيد ، لا تتفق مع طبيعة المجتمع المدني ، فهي ليست شكلاً من اشكال الحكم المدني قط . لأن هدف المجتمع المدني تلافي تلك المساوىء

التي تنجم ضرورة عن كون كل امرىء، في « الطور الطبيعي »، الحكَم في القضايا التي تعنيه هو ومعالجتها، باقامة سلطة معروفة بوسع كل فرد من افراد ذلك المجتمع ان يلوذ بها، اذا ما لحق به اذى او اذا نشأت خصومة ما بينه وبين اقرانه، ويطيعها جميع هؤلاء الافراد[١]. وحيث يوجد قوم لا سلطة بينهم من هذا النوع يحتكمون اليها، وتفصل في النزاع بينهم، فهؤلاء القوم ما يزالون في « الطور الطبيعي ». وتلك حال كل ملك مطلق، في علاقته بالرعيّة التي يملك عليها.

٩١ ـ اذ لما كان يفترض انه يتمتع بمفرده بجميع اشكال السلطة، التشريعية والتنفيذية، فليس ثمة قاض يحكم بعدل وتجرد وحزم، بوسع اي امرىء ان يلوذ به، وبوسع المظلوم ان ينصف ويُجار على يده، اذا لحق به من الملك او اعوانه اذى او اساءة. مثل هذا الرجل، سواء ادعوناه القيصر (Czar) ام السيد الاعظم (Grand Signior) او ما شئت من الاسماء، يعيش في ظل «الطور الطبيعي» مع رعيّته، شيمة سائر البشر. فحيثما وجد رجلان، لا قانون قائماً يخضعان كلاهما له ولا حكم على الارض يحتكمان اليه لفض النزاع بينهما، فهما ما برحا « في الطور الطبيعي »، يعانيان آفاته كلها. والفرق الوحيد بينهما وبين من يعنو لسلطة الملك المطلق المشؤومة[٢]، او قل عبد هذا الملك، هو انه يتمتع، في « الطور

(١) « ان السلطة العامة في كل مجتمع هي فوق كل فرد في ذلك المجتمع، والمهمة الرئيسية لتلك السلطة هي سن القوانين لكل الذين يخضعون لها، وهي قوانين يتوجب علينا جميعاً احترامها ما لم يقم لدينا دليل قطعي على ان سنّة العقل او شريعة الله تأمر بخلافها » ـ هوكر (Eccl. Pol. I, 16)

(٢) « ولكي يتمكن الناس من حسم الظلامات والاساءات والاذيات المتبادلة (اي تلك المساوىء التي تلم بحياة البشر في « الطور الطبيعي ») ـ كان لا مناص لهم من العمل على التآلف واتفاق الكلمة وتنصيب ضرب من ضروب السلطة العامة والخضوع لها، حتى يستتب الامن والطمأنينة والرفاهية للجميع، على يد الفئة التي عهدوا اليها بزمام الحكم. فقد ادرك الناس ابداً ان من حقهم الدفاع عن ذواتهم، كلما تعرّضوا للعدوان أو الأذى، وادركوا ايضاً انه مهما بلغ من حرص الناس على طلب منفعتهم، فالاذى الذي قد يلحق بالآخرين من جراء ذلك يجب ان يدفع بجميع الوسائل الفعالة، على يد جميع الناس. واخيراً ادركوا انه لا يحق لأي كان، ان يقرر حقه

الطبيعي » العادي ، بحرية تعيين ما هو حق له ، بمقدار ما يستطيع المحافظة على تلك الحرية . فاذا امر مليكه بالسطوة على املاكه او رغب في ذلك ، لم يكن له من موئل يلوذ به – كما ينبغي لابناء المجتمع ان يلوذوا ، فيكون عنده كمن انحط عن مرتبة المخلوقات الناطقة وحرم حرية تعيين ما هو حق له او الدفاع عنه واصبح عرضة لجميع الآفات والاهوال التي يتعرّض لها المرء على يد رجل يعيش في «الطور الطبيعي» ولا رادع يردعه وقد افسده التملّق واستتب له الامر والمنعة .

٩٢ – اما من يزعم ان « السلطة المطلقة » تطهر عنصر الانسان وتقوّم اعوجاج الطبيعة البشرية ، فليقرأ تاريخ هذا العصر ، او اي عصر آخر سواه ، ليتحقق من نقيض ذلك – فمن طبع على القحة والاذى في ادغال اميركا ، فليس من المحتمل ان يكون احسن حالاً على عرش من العروش ، حيث يجد اتباعه من العلم او الدين ما يبرر كل ما يصنعه برعيته ، وحيث يكمّ السيف فاه كل من يجرؤ على مناقشته . فاذا اراد امرؤ ان يعلم مؤدّى الحماية التي توفرها الملكية المطلقة وأي ضرب من الآباء لرعيتهم تجعل من الملوك واي أمنٍ ورخاء تجلب للمجتمع السياسي ، – متى بلغت حد الكمال – فما عليه إلا ان يقرأ تاريخ سيلان الحديث .

٩٣ – والحق ان الرعيّة حق اللجوء الى القانون في الملكيات المطلقة ، شيمة سائر حكومات العالم ، وفيها قضاة يفصلون في الخصومات ويحدّون من عنف النزاع الذي قد ينشأ بين افراد الرعية . وذلك امر يسلّم كل امرىء بضرورته : فلو حاول امرؤ ما ان يبطله لا يستحق ان يدعى عدواً لدوداً للمجتمع والبشرية . ولكن قد يشك المرء بحق في كون قيام

بنفسه ، وبناء على هذا التقرير ان يمضي في الدفاع عنه ، ما دام من طبيعة كل انسان ان يتحيّز لذاته او لمن يحب حباً عظيماً . وهكذا اتفقوا على الخضوع لسلطة رجل تواطأوا عليه كي لا يستمر النزاع والشغب بينهم الى الابد . ولولا ذلك الاتفاق العام لما كان لرجل ما الحق بان يكون سيداً او حاكماً على غيره دون آخر » – هوكر ، المرجع السابق فصل ١٠

ذلك الوضع ناجماً عن حب اصيل للبشر وللمجتمع او عن روح المحبة[١] التي تتوجّب علينا تجاه بعضنا بعض . فذلك لا يعدو ما قد يفعله اي امرىء حريص على سلطته او مصلحته او مجده ، وما يفعله طبعاً ، اذا اراد كفّ تلك العجماوات التي تعمل وتكدح من اجل منفعته او ملذّته عن إلحاق الأذى او الفتك ببعضها بعض . فتكون عناية السيد بها ناجمة عن حبّه لذاته وحرصه على المنفعة التي تجلبها له ، لا عن حبه لها ، بحد ذاتها . فاذا سأل سائل : ما هو اساس الأمن أو السياج الذي يقيه في تلك الدولة عدوان هذا الحاكم المطلق وعسفه ؟ كاد السؤال نفسه ان لا يطاق . ومن الناس من قد يقول : ان البحث عن السلامة وحده يستحق الموت . فهم يسلّمون بانه ينبغي ان يكون بين المحكوم والمحكوم مقاييس وقوانين وقضاة من اجل سلامتها وامنها المتبادلين . اما الحاكم فينبغي ان يكون مطلق الصلاحية ، غير مقيد بأي من هذه القيود : فما دام قادراً على السطوة والظلم ، فمن العدل ان يسطو ويظلم . فاذا سألت : كيف تدرأ عنك الاذى او العدوان اذا صدرا عن السلطة العليا في الدولة ؟ فكأنك رفعت لواء العصيان او الفتنة . فكأن الناس ، حين طلّقوا «الطور الطبيعي» والتحقوا بالمجتمع ، انما تواطأوا على الخضوع لسلطة القانون ، باستثناء واحد منهم ، احتفظ بحريته الطبيعية كاملة ، وقد اقترنت بها السلطة (المدنية) فاصبحت مطلقة لا تطالها عقوبة . ومعنى ذلك ان البشر من البلاهة بحيث يعملون على تفادي الاذى الذي قد تلحقه بهم الذئاب او الثعالب . ويختارون راضين ان تفترسهم الاسود ، معتبرين ان في ذلك سلامتهم .

٩٤ - ولكن مهما تحذلق المتملّقون في التمويه على مدارك الناس ، فهم عاجزون عن كفّهم عن الاحساس . فهم متى احسّوا ان رجلاً ما قد

---

(١) في الاصل Love و Charity – وتشير الاولى الى عاطفة المحبة والثانية الى الفضيلة المسيحية – المترجم .

تجاوز حدود المجتمع المدني الذي ينتمون اليه – مهما كان مقامه او شأنه – وشعروا انه لا حكمَ على الارض يحتكمون اليه ، اذا ما لحق بهم اذى على يده ، فهم لن يتوانوا عن اعتبار انفسهم في « الطور الطبيعي » حيال هذا الرجل الذي اتضح لهم ذلك من امره ، وعن اتخاذ التدابير اللازمة ، لسلامتهم التي وجد المجتمع المدني من اجلها بادىء بدء ، ومن اجلها اندمجوا فيه – ما استطاعوا الى ذلك سبيلًا . وهكذا ، فيحتمل ان يكون قد احرز رجل خيّر مفضال ، في البدء ، مكانة خاصة بين سائر اقرانه (كما سنبيّن بالتفصيل في مكان لاحق من هذا الكتاب) فراحوا يولونه الاحترام والاكرام اللائقين به ، من جراء كرم خلقه وفضله ، كما لو كان يمثل ضرباً من ضروب السلطة الطبيعية ؟ فوقعت اليه سلطة الحكم العظمى مقرونة بسلطة القضاء بينهم متى اختصموا ، وذلك عن طريق اتفاق الكلمة الضمني ، دون ان يكون لهم ضمانة سوى ثقتهم الاكيدة باستقامته وحكمته . ولكن ما ان اضفى الزمان على العادات التي كانت قد استحدثتها سذاجة العصور الاولى التي كانت تغلب على ابنائها الغفلة وقصر النظر ، صفة الشرعية ، او كما يزعم بعضهم صفة القدسية ، فخلفهم رجال من غير هذا الطراز – حتى وجد الناس ان املاكهم لم تعد في حرز امين في ظل الحكومة كما كانت قبلًا[1] (بينا لم توجد الحكومة إلا من اجل المحافظة على الملكية الفردية) . فعلموا اذ ذاك انه لن يستقر بهم حال او يهدأ لهم بال او يصحّ لهم اعتبار انفسهم في مجتمع مدني اصيل ، ما لم يعهد بالسلطة التشريعية لهيئة اجتماعية من الهيئات ، سواء أدّعوناها مجلس شيوخ ام برلماناً او ما شابه ، فاصبح كل فرد بواسطتها خاضعاً لتلك القوانين التي سنّها بنفسه ، لكونه جزءاً من هذه السلطة ، شأنه في ذلك شأن

---

(١) « واغلب الظن انه عندما اقيم النظام الاول من انظمة الحكم لم يعر البشر اسلوب الحكم اي انتباه بل ترك الجميع على سجيتهم يحكمون العقل والرويّة في شؤونهم ، حتى اثبتت التجربة ان ذلك لا يفيد احداً ، اذ لم يكن العلاج الذي استنبطوه الا ليزيد الداء الذي ارادوه ان يشفيه استشراء . فرأوا ان الخضوع لارادة رجل واحد هو مصدر شقاء البشر جميعاً ، مما حملهم على وضع القوانين التي يجد فيها كل فرد واجباته والعقوبات التي تترتب على خرقها مثبتة بوضوح . هوكر ، المرجع السابق ، الكتاب الاول ، فصل ١٠

أوضع الناس او ارفعهم . واستحال عندها على أي كان الخروج على تلك القوانين لدى سنّها ، استقلالاً بسلطته الخاصة ، أو ادّعاءً منه انهـا لا تنطبق عليه لتفوقه على اقرانه ، حتى يتـاح له تبرير جرائمه او جرائم من يلوذ به . ففي المجتمع المدني لا يجوز ان يُحَلّ اي كان من التقيّد بالقانون ، اذ لو جاز للمرء ان يفعل ما يشاء ولم يكن ثمة سلطة يمكن اللّواذ بها ، بغية الانتصاف منه او الامان من شرّه ، لحقّ لنا ان نتساءل : أليس مثل هذا المرء في « الطور الطبيعي » بعد ؟ وهـل يمت الى المجتمع المدني فعلًا ؟ ما لم يزعم زاعم ان « الطور الطبيعي » والمجتمع المدني شيء واحد وهو زعم لم اسمع احداً ، حتى من دعاة الفوضوية الغلاة ، يقول به[1] .

---

(١) « لما كان القانون المدني من وضع المجتمع السياسي كله ، فهو يلزم كل فئة من فئات ذلك المجتمع » - هوكر ، المرجع السابق .

الفَصْلُ الثَّامِن

في نشوء المجتمعات السياسية

٩٥ – لما كان البشر – كما تقدم – احراراً ومتساوين ومستقلين بالطبع ، استحال تحويل اي انسان عن هذا الوضع واكراهه على الخضوع لسلطة انسان آخر دون موافقته ، التي يعرب عنها بالاتفاق مع اقرانه على تأليف جماعة واحدة والانضمام اليها ، كي يتسنى لهم ان يعيشوا معاً عيشة رخيّة آمنة مسالمة ، او يستمتعوا باموالهم ويأمنوا شرّ من ليس من ابنائها . ولأي عدد اتّفق من الناس ان يفعلوا ذلك ما داموا لا يسيئون الى حرية الاخرين قط ، بل يدعونهم وشأنهم احراراً ، كما كانوا في « الطور الطبيعي » . وعندما تجتمع كلمة عدد من الناس على تأليف مثل هذه الجماعة او الحكومة ، يصبحون من حينهم هيئة سياسية واحدة ، تكتسب الاكثرية فيها الحق بالتصرف وبإلزام الآخرين .

٩٦ – فعندما يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة ، بموافقة كل منهم ، فتلك الجماعة تصبح هيئة واحدة ، لها صلاحية التصرف كهيئة واحدة ، اي كما تختار الاكثرية وتقرر . لأن ما يحرّك جماعة ما إن هو إلا موافقة افرادها ، ولما كانت الجماعة تؤلّف هيئة واحدة اقتضي ان تتحرك في اتجاه واحد ، فلزم ان تتحرك تلك الهيئة في الاتجاه الذي تدفعها فيه القوة الغالبة ، وهي موافقة الاكثرية . وإلا استحال ان تفعل او تستمر كهيئة واحدة ، او جماعة واحدة ، كما اراد كل فرد التحق بها ان تكون . فيتوجب على كل امرىء ، اذن ، ان يتقيد بقرار الاكثرية . لذلك نجد في المجالس التي خولتها القوانين الوضعية اصدار الاحكام ، دون ان تحدد

عدد اعضائها ، ان قرار الاكثرية يعتبر بمثابة قرار المجموع ، فكان يلزم ولا شك ، ما دام عبارة عن سلطة المجموع ، وفقاً لكلا العقل والسنّة الطبيعية .

٩٧ – وهكذا فكل امرىء انما يلتزم بتعاقده مع الآخرين على تأليف هيئة سياسية واحدة في ظل حكومة واحدة ، الخضوع لقرارات الاكثرية والتقيد بها امام كل فرد من افراد تلك الهيئة . وإلا لم يكن لهذا العقد الاصلي الذي جعل منه ومنهم جماعة واحدة معنى قط ، فلا عقد حيث يكون المرء حراً لا تقيده الا القيود التي كانت تربطه في « الطور الطبيعي » . اذ اي مظهر من مظاهر التعاقد نجد حينذاك ، واي التزام جديد ، اذا لم يرتبط من قرارات المجتمع الا بما حسن عنده الارتباط به ورضي به فعلاً ؟ فمن لم يتقيّد من سنن المجتمع الا بما حسن عنده كان يتمتع بمثل تلك الحرية التي كان يتمتع بها هو او من عداه ، قبل « العقد الاجتماعي » في « الطور الطبيعي » .

٩٨ – فما لم نسلّم ان المنطق يقتضي اعتبار اتفاق كلمة الاكثرية بمثابة تشريع منبثق من ارادة المجموع ، يُلزِم كل فرد من افراد المجتمع ، لم يكن لدينا تشريع يعبّر عن ارادة المجموع ما لم يوافق عليه كل فرد من افراد المجتمع بالفعل ، وهو امر يكاد يكون مستحيلاً ، نظراً للآفات الصحية وللمشاغل المختلفة ولتضارب الآراء والمصالح التي تنشأ في جميع المجتمعات البشرية لا محالة ، والتي تحول ضرورة دون حضور الكثيرين الاجتماعات العامة حتى في مجتمع لا يضاهي الدولة عدداً . وهكذا فلو كان دخول المرء المجتمع على هذا الوجه لكان على غرار دخول « كاتو » المسرح – « اي كي يخرج تواً » (tantum ut exiret) . وهذا الطراز من الحكم انما يجعل « التنين الهائل »[1] اقصر عمراً من اضعف المخلوقات ، حتى ليمتنع ان يعيش حتى غداة مولده . وهو امر يصعب تصوره ، ما لم يزعم زاعم ان المخلوقات العاقلة ترغب في اقامة المجتمعات من اجل تقويضها وحسب .

---

(١) اي الدولة التي دعاها هوبس (Thomas Hobbes ، ١٥٨٨–١٦٧٩) قبله بالتنين او الحوت (Leviathan) وهو عنوان كتابه المشهور – المترجم .

فحيث لا تلزم قرارات الاكثرية سائر ابناء المجتمع، يتعذّر عليه ان يعمل كهيئة واحدة وبالتالي ينحل من حينه .

٩٩ - لذلك فكل من يطلّق « الطور الطبيعي » ليندمج في جماعة ما يتوجّب عليه ان يتنازل عن السلطة اللأزمة لتحقيق الاغراض، التي تألف المجتمع من اجلها، لأكثرية تلك الجماعة، ما لم يُتفق صراحة على تقليدها لعدد يربو على الاكثرية . والسبيل الى ذلك هي الموافقة على تأليف مجتمع سياسي واحد . وذلك هو العقد الوحيد المترتب على الافراد الذين يلتحقون بدولة ما او يؤلفونها . وهكذا فما ينشىء المجتمع السياسي ويكونه ، ان هو الا اتفاق فئة من الناس الاحرار، الذين يؤلفون اكثرية، على الاتحاد وتأليف مثل هذا المجتمع . وعلى هذا الوجه فقط نشأت وتنشأ كل حكومة شرعية في العالم .

١٠٠ - قد يقوم على ذلك إعتراضان :

اولاً - لسنا نجد في التاريخ شواهد على التئام فئة من الناس الاحرار المتساوين وانشاء حكومة لهم على هذا الوجه .

ثانياً - يستحيل شرعاً ان يفعل الناس ذلك ، لأن البشر انما يولدون في ظل حكومة ما، فوجب عليهم الخضوع لها، ولم يكن لهم الحرية في انشاء حكومة جديدة .

١٠١ - اما الاعتراض الاول فالجواب عليه : انه ليس من العجيب قط ان لا يسهب التاريخ في سرد احوال البشر الذين عاشوا معاً في « الطور الطبيعي » . لأن مساوىء ذلك الوضع والحرص على تأليف المجتمع والشغف به، ما ان جمعت بين عدد منهم حتى اتحدوا واتفقوا، اذا كان بودّهم البقاء معاً . واذا افترضنا ان البشر لم يعيشوا قبلًا في « الطور الطبيعي » لاننا لا نقرأ الكثير عنهم في ذلك الطور ، فلم لا نفترض ان جنود « شلمانصّر » او « زركشيش » لم يمروا بطور الطفولة قط ، لاننا لا نسمع الا اليسير عنهم قبل ان يصبحوا رجالاً وينخرطوا في سلك

الجندية . فالحكومات في جميع انحاء الارض ، سابقة للسجلّات التاريخية ، والعلوم لا تنشأ في الغالب بين الشعوب إلا بعد ان توفر لهم قرون من الاجتماع المدني المتواصل ، من خلال فنون ضرورية اخرى ، اسباب الامن والرفاهية واليسار . وعندها يشرعون في البحث عن تاريخ مؤسّسيها ويتحرّون عن منشإها ، بعد ان يكون النسيان قد دبّ اليها . لأن حال الدول كحال الافراد الذين يجهلون عادة احوال مولدهم وطفولتهم ، واذا اتفق ان ألمّوا بشيء منها ، فالفضل في ذلك يعود الى السجلّات التي دوّنها سواهم عرضاً عنها . وكل التواريخ التي بين ايدينا عن نشوء جميع حكومات الارض – ما عدا حكومة اليهود التي تدخّل الله نفسه في اقامتها والتي لا تؤيد قيامها قط نظرية « الحكم الابوي » – ان هي كلها إلا شواهد واضحة على تلك النشأة التي ذكرتها آنفاً ، او هي تتضمن على الاقل آثاراً جلية عنها .

١٠٢ – ومن ينكر ان تأسيس روما والبندقية كان نتيجة اجتماع عدد من البشر الاحرار المتساوين الذين لم يكن بينهم سيد او مسود ، فهو ممن يجنحون جنوحاً غريباً الى انكار الحقائق البديهية كلما تعارضت مع فرضيّاتهم . واذا كان من سبيل للأخذ باقوال جوزيفوس اكوسطا (Josephus Acosta) ، فهو يخبرنا انه لم يكن ثمة نمط من انماط الحكم في الكثير من انحاء اميركا . ومما يقوله : « ثمة تقديرات واضحة ثابتة تدل على ان هؤلاء الناس (اي سكان بيرو) عاشوا امداً طويلاً ولا ملوك عليهم او دول عندهم ، وانما كانوا يعيشون عيشة الجنود ، كما يعيش سكان فلوريدا حتى اليوم والشريكوانا (Cheriquanas) من البرازيليين وسواهم من الامم الاخرى الذين ليس لهم ملوك معروفون ، بل يختارون قواداً لهم كلما دعت الحاجة الى ذلك في السلم او الحرب ، كما يحلو لهم » . (الكتاب الاول ، الفصل ٢٥) .

فاذا قال قائل ان كل فرد من افراد تلك الجماعات انما يولد في ظل والده او رئيس عائلته ، اجبنا ان خضوع الولد لوالده لا يسلبه حرية الانضمام الى اي مجتمع سياسي شاء ، كما اثبتنا سابقاً . ولكن مهما يكن

من امر فبديهي ان هؤلاء الناس كانوا احراراً بالفعل ؛ ومهما حرص عدد من السياسيين اليوم على اسناد ضرب من التفوّق الى احدهم ، فهم انفسهم لم يدعوه قط ، بل كانوا بالاتفاق متساوين ، وحتى تنصيبهم حكامهم كان بالاتفاق ايضاً . وهكذا فقد ابتدأت جميع مجتمعاتهم السياسية بالاتحاد الطوعي ، وبالتعاقد بينهم على اختيار حكامهم واشكال حكوماتهم اختياراً حراً .

١٠٣ – ارجو ان يوافقني القارىء على ان الجماعة التي هاجرت من اسبرطا وعلى رأسها بالانتوس (Palantus) والتي يذكرها يوستين (Justin)[١] ، كانت تتألف من زمرة من الاحرار وانها اقامت حكومة عليها بالتعاقد . وهكذا فقد اوردت عدّة امثلة مستمدة من تاريخ شعوب حرّة كانت على « الطور الطبيعي » فاجتمع افرادها واتحدوا وألّفوا دولة واحدة . واذا كان انتفاء مثل هذه الامثلة حجّة على استحالة نشوء الحكومات على هذا الوجه ، فيخيّل اليّ انه يجدر بدعاة السلطة الابوية ان يتغاضوا عنه بدلاً من الاحتجاج به على بطلان الحرية الطبيعية . لأنه اذا كان بوسعهم ايراد مثل ذلك من الشواهد التاريخية الدّالة على ان الحكومات انبثقت من الحق الابوي ، فيتراءى لي انه لا يسعنا اذ ذاك إلا التسليم بصحة دعواهم دون خشية – مع ان قياس ما ينبغي ان يكون على ما كان ليس بحجّة قاطعة . ولكن اذا سمحوا لي باسداء نصيحة خالصة ، أهبت بهم انه من الخير لهم ان يقلعوا عن البحث الدقيق عن نشأة الحكومات الفعلية ، فقد لا يجدون في أسس اكثر الحكومات ما يؤيّد الغرض الذي يقصدون اليه والسلطة التي يريدون توطيدها .

١٠٤ – وختاماً نقول : ان دليل العقل صريح في تأييد قولنا ان البشر احرار بالطبع ، وشواهد التاريخ تثبت ان حكومات العالم التي نشأت ابّان السلام انما شيّدت على اساس اتفاق كلمة افرادها وتألفت على ذلك الوجه . فلا يتطرّق شك اذن الى اين يوجد الحق او الى ماهية مذهب الناس او منهجهم في نشوء الحكومات اصلاً .

---

(١) الكتاب الثالث ، فصل ٤

١٠٥ – لست انكر اننا اذا ألقينا نظرة على نشأة الدول وتوغلنا في الماضي السحيق، ما وسعنا ذلك، فنحن واجدون ان عامة الدول انما كان يحكمها ويدير شؤونها حـاكم فرد. وانا اميل الى الاعتقاد ايضاً أن الحكومة اسندت غالباً في البدء الى الأب، لدى تلك الاسرة التي كانت من الضخامة بحيث تكفي ذاتها، فحافظت على وحدتها ولم تختلط بغيرها من الاسر، كما يحدث غالباً حيث تكثر الارض ويندر البشر. فقد كان للاب، بناء على السنّة الطبيعية، الصلاحية نفسها التي كانت لكل من عداه بمعاقبة الجرائم التي تعتبر خرقاً لتلك السنّة، كما يرتإي؛ فحق له ان يعاقب ابناءه الجانحين، حتى بعد ان يصبحوا رجالاً ويخرجوا عن طور الوصاية. وقـد كان من الطبيعي ان يتقبّلوا العقوبة على يده ويؤازروه في حدّه للمجرم، بدورهم، حتى يصبح قـادراً على تنفيذ حكمه على اي جريمة كانت، ويغدو فعلاً المتشرّع والحاكم على كل من يدخل في عداد اسرته. فقد كان اولى الناس بثقتهم، وكانت عاطفته الابوية كفيلة برعاية املاكهم ومصالحهم لا سيما وان دأبهم على طاعته في اثناء حداثتهم كان قد جعل الخضوع لاوامره ايسر من الخضوع لاوامر اي امرىء سواه. فاذا كان لا بد لهم من حاكم (وما اعسر الاستغناء عن الحكومة حيث يعيش عدد من الناس معاً !!) فمن ترى اجدر بذلك المنصب من ابيهم المشترك؛ الا ان يكون الاهمال او القسوة او ما شاكل من عـاهات العقل او الجسد قد جعلته غير جدير به؟ اما اذا مـات الاب مخلّفاً وريثاً أقل جدارة بالحكم، اما لصغر سنه او رعونته او جبنه او ما اشبه، او اذا اجتمع عدد من الاسر واتّفقوا على الاستمرار على الحيـاة معاً، فلا شك انهم يستطيعون بحكم حريّتهم الطبيعية، تنصيب الرجل الذي يخيّل اليهم انه اقدرهم او اجدرهم بان يحكمهم حكماً عادلاً. وجرياً على هذه القـاعدة نجد سكان اميركا العـائشين في معزل عن سيوف امبراطوريتي بيرو والمكسيك العظيمتين وسلطتها يتمتعون بحريتهم الطبيعية؛ ورغم انهم يفضّلون عادة وريث ملكهم المتوفى – اذا تساوت العوامل الاخرى، فقد يتجاوزونه وينصّبون اشدّهم بأساً واشجعهم، اذا وجدوه ضعيفاً او عـاجزاً من اي وجه.

١٠٦ ـ وهكذا فنحن اذا رقينا في مدارج التاريخ الغابر ما اتاحت لنا مصادرنا التي تتطرّق الى سيرة استيطان العالم وتاريخ الامم ، وجدنا ان الحكومة كانت في الغالب وقفاً على رجل واحد . الا ان ذلك لا يبطل ما اثبتناه من ان نشأة المجتمع السياسي تتوقف على رضى الافراد بالانضمام اليه وتأليف مجتمع واحد ؛ فاذا اندمجوا فيه حق لهم اقامة اي شكل من اشكال الحكم ارادوا . ولما كان ذلك قد حمل الناس على الخطإ وعلى الزعم ان الحكومة ملكية بالطبع وانها من حق الاب فيجدر بنا ان نتساءل هنا : لمَ تشبّث الناس عامة في البدء بهذا الشكل من اشكال الحكم (الذي قد تكون زعامة الاب عند تأسيس بعض الدول قد برّرته ، اذ وضعت زمام السلطة بادىء بدء في يد حاكم واحد) ? إلا انه من الواضح ان علة استمرار الحكم في يد رجل فرد لم تكن احترام السلطة الابوية او اجلالها ، ما دامت جميع الممالك الصغرى (يعني معظم الممالك) كانت في اوائل عهدها انتخابية — في بعض الاحوال على الاقل .

١٠٧ ـ اولاً ، اذن : لما كان حكم الاب لاولاده الذين انبثقوا من صلبه قد عوّدهم على حكم الرجل الفرد ، واثبت لهم انه كفيل بتوفير السعادة المدنية التي ينشدها الناس في المجتمع واستمرارها ، اذا مارسه صاحبه برفق ودراية وبعطف وحنان على من عهد اليه امرهم ، فلم يكن بدعاً ان يقعوا على هذا الشكل من اشكال الحكم ويحظوا به عادة ، ما داموا قد ألفوه منذ حداثتهم ووجدوا بالاختبار انه سهل ومأمون . فاذا اضفنا الى ذلك ان الملكية تبدو بسيطة وبديهية لقوم لم توقفهم التجربة على غيرها من اشكال الحكم ، ولم يعلّمهم طموح اصحاب السلطان ووقاحتهم ان يحترسوا من سطوة اصحاب الاثرة او مساوىء السلطة المطلقة التي كان الملوك الذين توالوا على الحكم ميّالين الى ادعائها وفرضها عليهم ، لم يكن غريباً قطّ ان لا يأبهوا للتحرّي عن وسائل للحدّ من غلواء الحكام الذين عهدوا اليهم بالسلطة عليهم او يعملوا على اقرار توازن القوى الحكوميّة بتوزيع فروعها المختلفة على اشخاص مختلفين[1] . فلم يكونوا قد

(١) الاشارة هنا الى ما يعرف في اللغة الدستورية بتوزيع السلطات الحكومية وهي التنفيذية والتشريعية والقضائية — كوسيلة من وسائل الحدّ من سلطة الحكومة المطلقة — المترجم .

عانوا ظلم السلطة المتعسفة بعد ولم تكن عـادات العصر وطبيعة الملكية ونمط حياتهم تدعو الى الخوف من تلك السلطة او الاحتراس منها ، اذ لم تكن تلك الاوضاع لتحفز اصحاب السلطة على الطمع والعسف . فلا بدع اذن ان اختـاروا ذلك الشكل الحكومي الذي كان ابسط الاشكال واقربها منـالاً ، وانسبها لحالهم ووضعهم الراهنين ، ولا سيما انهم كانوا اذ ذاك احوج الى دفع العدوان الخـارجي وآفاته منهم الى كثرة الشرائع لقلة املاكهم ، كما لم يكونوا بحـاجة الى تنوّع الحكام وتعدد القائمين على تنفيذ الاحكام ، والمعتدون والخارجون على القانون بعدُ قلائل . وان قوماً احبوا بعضهم بعضاً حتى الاندماج في مجتمع واحد خليقون بان يكون بينهم من التعارف والمودّة والثقة المتبادلة ما يجعلهم يخشون الغريب فوق خشية احدهم الآخر . لذلك وجب ان نفترض ان همهم الاول لم يكن سوى الذود عن النفس من سطوة العدو الدخيل . فقد كان طبيعياً اذن ان يختاروا شكل الحكم الذي يضمن لهم ذلك الغرض خير ضمانة وينصّبوا عليهم الرجل الاحكم والاشجع بينهم ، كيما يدبّر شؤونهم في اثناء الحرب ويقوم على رأسهم في وجه اعدائهم ويكون في ذلك خـاصة حاكماً عليهم .

١٠٨ ـ وهكذا نجد ان ملوك الهنود في اميركا ـ وهم مثـال على العصور الاولى في تاريخ آسيا واوروبا ـ ليسوا سوى قادة لجيوشهم وذلك لضآلة السكان بالنسبة الى مساحة البلاد ، اذ ان قلـّة النـاس والمال ثنت الناس عن بسط املاكهم او النضال من اجل اقطاع اوسع من الارض . ومع انهم يحكمون حكماً مطلقاً ابّان الحرب فهم لا يمارسون سوى سلطة محدودة على قومهم في ايام السلم ، ولا يتمتّعون إلا بسلطة معتدلة جداً ، اذ ان البتّ بقضايا الحرب والسلم كثيراً ما يؤول الى الشعب او الى مجلس شعبي ، بينا الحرب ذاتها التي لا تنتظم شؤونها مع تعدد الحكام تنتهي فيها الرئاسة بصورة طبيعية الى الملك ذي السلطة المنفردة .

١٠٩ ـ وفي اسرائيل نفسها يبدو ان مهمة القضاة والملوك الاول انما

كانت تقتصر على القيادة في الحرب والقيـــام على رأس الجنود . وهو ما يتّضح من قصة يفتاح ، ومن مدلول العبارة : « يروح ويغدو على رأس الشعب » ، اي يغدو الى الحرب وينكفىء راجعاً على رأس جيوشهم . فلما شنّ الآمونيون الحرب على اسرائيل ارتاع الجلعاديون فـــارسلوا الى يفتاح ، وهو وليد سِفَاح من قومهم كانوا قد نبذوه ، وتعاقدوا معه على مؤازرتهم على الامونيين لقاء تنصيبه حاكماً عليهم وذلك في هذه العبارة : « وجعله الشعب رئيساً وقائداً عليهم (قضاة ١١ : ١١) – وهو مـا لا يختلف ، كما يبدو ، عن جعله قـاضياً . « وحكم اسرائيل ست سنوات » (قضاة ١٢ : ٧) ، اي كان قائدها العـام ست سنوات . وعندما يقرّع يوثام اهل شكيم لإخلالهم بواجبهم نحو جدعون الذي كان قاضيهم وحاكمهم يقول : « لقد قاتل من اجلكم وجازف بحياته وخلّصكم من اسر مديان » (قضاة ٩ : ١٧) . لا اشارة ثمة الا لما صنعه كقـائد ، وهو لعمري كل ما نجده في سيرته وفي سير سائر القضاة . ويدعى ابيمالك خاصة ملكاً ، مع انـه لم يكن إلا قائداً عليهم . وعندما سئم بنو اسرائيل من سلوك ابنـــاء صموئيل السيء فتمنّوا ان يكون لهم ملك « شيمة سائر الامم يقضي بينهم ويغدو امامهم ويحارب حروبهم » (صموئيل الاول ٨ : ٢٠) ، استجاب الله لرغبتهم وقال لصموئيل : « سأرسل اليك رجلاً ، فامسحه رئيساً لشعبي اسرائيل ، حتى يخلّص شعبي من اسر الفلسطينيين » (اصحاح ٩ : ١٦) ، كما لو كانت مهمة الملك الوحيدة ان يقود جيوشهم ويقاتل في الذود عن حياضهم . وهكذا نراه يصبّ على شاوول ، لدى تكريسه ، زجـاجة من الدهن قـــائلاً له : « لقد مسحه الرب لكي يكون على ميراثه رئيساً » (اصحاح ١٠ : ١) . ولذلك نجد ان الذين لم يشاؤوا ان يكون شاوول ملكاً عليهم ، بعد ان اختـــارته الاسباط وبايعته بالملك عند « مصفاة » انما يعترضون على تنصيبه على هذا الوجه : « اين لهذا الرجل ان يخلّصنا » (اصحاح ١٠ – ٢٧) ، كما لو كانوا يعنون : « ليس هذا الرجل كفوءاً لان يكون ملكاً علينا ، فهو لا يملك حذقاً او مراساً عسكريين كافيين للذود عنّا » . وعندما اختار الله ان يخلع الحكم على داود قـــال له : « والآن لن تستمر مملكتك ، لان الرب قد اختار له رجلاً قرّت به

عينه وامره الربّ ان يكون قائداً على شعبه » (اصحاح ١٣ : ١٤) – كما لو كانت سلطة الملك برمّتها لا تعدو كونه قائداً عليهم ؛ لذلك نرى ابناء الاسباط التي بقيت على ولائها لاسرة شاوول وقاومت سلطة داود يقولون له فيما يقولون عند وفودهم على حبرون لمبايعته : انهم ملزمون على مبايعته كما لو كان ملكاً عليهم ، لانه كان بالفعل ملكاً عليهم في عهد شـــاوول ، لذلك فلم يكن لهم مندوحة من مبايعته كملك عليهم الآن . فهم يقولون : « كذلك في الزمان الحـالي عندما كان شاوول ملكاً علينا ، كنت انت قـــائد اسرائيل ومخلّصها ؛ وقد قال لك الربّ : « سوف تطعم شعبي اسرائيل ، وسوف تكون قائداً على اسرائيل » .

١١٠ – وسواء أذهبنا الى ان كل اسرة نمت تدريجياً حتى اصبحت دولة وان السلطة الابويّة تحدّرت الى الابن البكر ونشأ كل فرد من افرادها على الامتثال لها ضمناً ، لما اتّصفت به من اليسر والمساواة بحيث لم ينجم عنها جور على احد ، ورضي بها الجميع حتى بدا من امرها ان الزمان قد وطّد دعائمها ورسم حق الوراثة لها رسماً ، ام ذهبنـــا الى ان عدداً من الاسر او بني عدد من الاسر جمعت الصدفة او الجوار او المنفعة بينهم وجعلتهم مجتمعاً واحداً – فالحاجة الى قائد يدرأ عنهم خطر الاعداء ابّان الحرب والثقة العظمى والسذاجة والاخلاص التي اتّصف بها ذلك العصر البائس الفاضل – وهي الصفات التي يكاد يقترن بها كل تأسيس للحكومات التي يكتب لهـا البقاء في العالم – حدث بمؤسسي الدول عامة ان يختاروا حكم الرجل الفرد ، دون اي تقييد او تحديد صريح لسلطته ، إلا مـــا يتطلّبه واقع الحال وغرض الحكم . وكانت هذه السلطة قد خلعت (على امثال هذا الحاكم الفرد) من اجـــل الخير والسلامة العامين ، فمارسوها في الغـــالب ، في بدء تاريخ الدول ، من اجل هذين الغرضين . ولو لم يفعلوا ذلك لما كتب البقاء للمجتمعات الناشئة . فلولا هؤلاء الآباء الحادبون ولولا عناية هؤلاء الحكام لانهـارت جميع الحكومات ، من جراء وهن الحداثة وآفاتها ، ولتلاشى الملوك والشعب معاً .

١١١ ــ ولكن العصر الذهبي كان يتّسم بطابع الفضيلة وينعم بحكام افضل وبرعايا اسمح من حكام ورعايا العصور اللاحقة ، رغم ان الشهوة البغيضة ، قبل الطموح الزائف وحب الكسب الذميم ، كانت قد افسدت عقول الناس حتى اخطأوا فهم السلطة والشرف الاصليين . ولم يكن ثمة بسط للسلطة بغية ظلم الشعب من جهة ، او نزاع حول ميزة الحاكم من جهة اخرى ، بغية الحد منها او اضعافها : فلم يكن اذن ثمة خصام بين الحكام والشعب حول مهام الحكام وطبيعة الحكم[١] . ومع ذلك ، فلما حدا الطموح وحب الترف ، في العصور اللاحقة ، اصحاب السلطة على التشبّث بها وبسطها ، دون الاضطلاع بالمهام التي من اجلها وجدت السلطة ، وحفّزا الملوك على طلب مصالح متميزة عن مصالح شعبهم ، ويسر لهم التملّق ذلك ، فقد وجد الناس انه ينبغي لهم ان يفحصوا عن اصل الحكومات وحقوقها بشيء من الامعان ، وان يتحرّوا عن وسائل للحدّ من غلواء السلطة والحيلولة دون استشرائها ، اذ اكتشفوا انها باتت تستخدم من اجل إلحاق الاذى بهم ، بينما كانوا قد عهدوا بها الى الحاكم من اجل خيرهم .

١١٢ ــ وهكذا نرى كيف كان من المحتمل أن يعهد ناس طبعوا على الحرية ، وخضعوا راضين لحكم ابيهم او اتحدوا لتأليف حكومة واحدة من بين اسر مختلفة ، بالسلطة لحاكم فرد وان يختاروا الائتمار بامر رجل واحد دون ان يقيدوا سلطته بقيود واضحة او يضبطوها ، ظناً منهم ان نزاهته وحكمته كفيلتان بضبطها . ومع ذلك فهم لم يحلموا قط باعتبار الملكية حقاً إلهياً (وهو مذهب لم نسمع بانتشاره بين البشر حتى كشفت لنا عنه ألمعية هذا العصر !) او يحسبوا السلطة الابوية اساس صلاحية

---

(١) « عندما اقر الناس ، بادىء الامر ، شكلاً من اشكال الحكم ، فلعله لم يدر في خلدهم اذ ذاك شيء قط حول اسلوب الحكم ، بل تركوا للحكام حرية الرجوع الى بصيرتهم ورويتهم ، حتى اكتشفوا بالاختبار ان ذلك يضرّ بمصالح كل الفرقاء : وان الذريعة التي تذرّعوا بها كعلاج للعلة لم تكن الا لتزيد في حدّة الالم الذي كان ينبغي ان تشفيه . فتبينوا عندها ان الإئتمار بامر رجل فرد هو علة شقاء جميع البشر . فاضطرهم ذلك الى اللجوء الى قوانين يجد فيها كل امرىء واجبه منصوصاً عليه والعقوبة التي تترتب على خرق القانون » – هوكر ، Eccl. Pol. ، كتاب ١ فصل ١٠ .

الحكم او دعامة كل حكومة . وهذا القدر كافٍ لإثبات مذهبنا ، أننا اذا اخذنا بشواهد التاريخ ، فبوسعنا ان نستنتج ان نشوء جميع الحكومات السلمي كان منوطاً برضى الشعب ؛ اقول « السلمي » لأني سأتحدث في المقام المناسب بعدُ عن الغلبة التي يحسب بعضهم انها سبيل من سبل نشوء الحكومات . اما الاعتراض الآخر على نشوء الدول على الوجه الذي ذكرته فهو التالي :

١١٣ – لقد قيل : « لما كان الناس يولدون في ظل حكومة من الحكومات ، كان من المستحيل لأي منهم أن يكون حراً مختاراً في الاتحاد مع اقرانه وتأسيس حكومة جديدة أو التمكّن بحال من الاحوال من اقامة حكومة شرعية » . واني اتساءل ، لو صحّت هذه الحجّة : كيف نشأت كل هذه الممالك الشرعية في العالم ؟ فاذا استطاع اي كان ، بناء على هذه الفرضية ، ان يريني رجلًا ما حرًّا ، في اي عصر من العصور ، قادراً على تأسيس ملكية شرعية ، أريته عشرة رجال احرار قادرين ، في الوقت نفسه ، على الاتحاد وعلى تأسيس حكومة ملكية جديدة ، او غير ملكية . فالمنطق يقضي بانه اذا ولد امرؤ ما في ظل سلطة امرىء آخر وهو مع ذلك قادر على التسلط على الآخرين في حكومة جديدة مستقلّة ، فكل من يولد في ظل سلطة امرىء آخر قادر على ذلك ايضاً ، فبوسعه اذن ان يصبح حاكماً او محكوماً في حكومة مستقلة اخرى . فبحسب مبدإهم ، اذن ، إما ان يكون جميع الناس احراراً مهما كان من امر ولادتهم ، واما ان لا يكون ثمّ إلا ملك شرعي واحد وحكومة شرعية واحدة في العالم . وعندها لم يتوجّب عليهم سوى اطلاعنا عليه ، فاذا فعلوا ذلك لم يتوانَ جميع البشر ولا شك عن الخضوع له .

١١٤ – ويكفي في الردّ على هذا الاعتراض ان نثبت انه ينطوي على المشاكل نفسها التي يقع فيها اصحاب القول المقابل . إلا انني سأحاول التبسّط في إبراز وهن هذه الحجّة . يقولون :

« يولد الناس جميعاً في ظل حكومة من الحكومات ، فيستحيل ان

يكونوا قادرين على تأسيس حكومة جديدة . فكل امرىء ، اذ يولد ، خاضع لسلطة ابيه او مليكه ، فهو اذن مرتبط برباط الخضوع والولاء الدائم » . وواضح ان البشر لم يسلّموا او يلقوا بالاً قط لهذه العبودية الطبيعية التي ولدوا عليها لأبيها والتي سخّرتهم دون رضاهم لها او لورثائها .

١١٥ – فالتاريخ الديني والمدني حافل بالشواهد على انفصال الناس وتمرّدهم على السلطة التي ولدوا في ظلّها ، او الاسرة او الجماعة التي كانوا ينتمون اليها ، وتأسيسهم حكومات جديدة في امكنة جديدة . وهكذا نشأت كل تلك الدويلات الاولى في العصور القديمة التي راحت تمتدّ ما بقي في الارض متّسع ، حتى ابتلع القوي او المحظوظ منها الضعيف . وتلك الدول الكبرى بدورها اخذت بالتفكك فانحلّت الى دويلات صغرى . وكل هذه الشواهد تدلّ على بطلان السلطة الابويّة وتثبت بجلاء ان مبدأ نشوء الحكومات لم يكن حق الآباء الطبيعي المتحدّر الى ورثائهم . فلو لم يكن للناس حرية الانفصال عن اسرهم وحكوماتهم ، مهما كانت طبيعة السلطة فيها ، والقدرة على اقامة دول او حكومات مميزة اخرى وفقاً لرغبتهم ، لاستحال قيام عدد من الممالك الصغرى ولاقتضى – بحسب وضعهم – ان يكون ثمة مملكة كليّة واحدة .

١١٦ – كان ذلك منهج العالم منذ بدايته حتى اليوم . وليست ولادة الناس اليوم في ظل دولة عريقة منتظمة ذات قوانين ثابتة واشكال معينة من اشكال الحكم لتحدّ من حريتهم اكثر مما لو كانوا يولدون في الادغال ويقيمون بين سكانها التي تسرح فيها على هواها . فليس لدى القائلين بأننا ، اذ نولد في ظل حكومة ما ، نصبح عبيداً لها ونفقد حقنا بحرية « الطور الطبيعي » برمته ، من حجّة في تأييد دعواهم (اذا استثنينا السلطة الابوية التي قد فنّدناها اعلاه) ، الا القول ان آباءنا واجدادنا تخلّوا عن حريتهم الطبيعية ، وبذلك سخّروا انفسهم وذرّيتهم لعبودية الحكومات الدائمة التي رضَخوا هم لها . لا مراء من ان الذي يرتبط بتعهّدات ووعود ، مهما كان نوعها ، ملزم بالوفاء بها ، إلا انه لا يستطيع قط ان يلزم اولاده او ذرّيته بأي

عقد يرتبط به . لان الابن عندما يصبح رجلاً يبيت حراً كأبيه . فيستحيل ان يسلب ايُ فعل من افعـال الاب حريةَ الابن او حرية اي امرىء سواه . وكل ما يسعه فعله هو وضع شروط خاصة بتملك الارض التي كان ينعم بها في ظل دولة ما ، تلزم ولده على الانتماء الى تلك الدولة – اذا شاء حيازة الاراضي التي كانت تخصّ اباه قبله ، ما دامت تلك الاراضي ملكاً لابيه يحق له التصرف بها وتوريثها كما يشاء .

١١٧ – وهذا ما ادّى في الغالب الى الغلط في هذه المسألة : فالولد لا يستطيع عادة التمتّع بارزاق ابيه إلا اذا تقيد بالشروط التي كان يتقيّد بهـا ابوه قبله واصبح عضواً في ذلك المجتمع ورضخ لسلطة الحكومة التي يجدها قائمة عليه ، شيمة اي ابن من ابناء تلك الدولة – لان عامة الدول لا تجيز اقتطاع اي جزء من اراضيها او التمتّع به إلا لمن دخل في عداد رعاياها . وهكذا فموافقة الناس الذين يولدون في ظل حكومة ما هي ما يجعلهم اعضاء فيها . ولكن لما كان كل فرد يعرب عن موافقته تلك لدى بلوغه سن الرشد بصورة فردية لا جماعية[١] ، لم ينتبه الناس اليها وحسبوا انه لم يعرب عنها قط وانه لا ضرورة لها ، واستنتجوا انهم محكومون بمقدار كونهم اناساً .

١١٨ – ولكن من الواضح ان الحكومات نفسها تفقه الامر على غير هذا الوجه . فهي لا تدّعي بان سلطتهـا على الولد تنبثق من سلطتها على الاب ، او تعتبر الاولاد رعايا لها من جرّاء كون آبائهم رعايا ايضاً . فاذا انجب مواطن انكليزي من ام انكليزية ولداً في فرنسا ، فمن رعـايا اي الدولتين تراه يكون ؟ – لن يكون من رعايا انكلترا ، لانه ينبغي له ان يحصل على اذن يخوّله التمتع بحقوق الرعايا الانكليز . ولا من رعايا فرنسا ، وإلا فكيف يحق لابيه ان يرحل به عن فرنسا ويربيه كما يطيب له ؟ ومن ذا يُعتَبر خائناً او فاراً اذا غادر بلداً ما او حارب في صفوف

---

(١) اي لدى استلام املاك ابيه والتزامه ، من جرّاء ذلك ، طاعة قوانين البلاد التي تقع فيها تلك الاملاك – المترجم .

اعدائه، لانه ولد فيه من ابوين دخيلين عليه؟ فواضح اذن من النهج الذي تتبعه الحكومات ومن دليل العقل السليم ان الولد اذ يولد لا يخضع لسلطة اي بلد او ايّة حكومة. فهو تحت رعاية ابيه وسلطته حتى يبلغ سن التمييز، وعندها يصبح رجلاً حراً له حق اختيار اي حكومة يشاء الانتماء اليها واي هيئة سياسية يشاء الانضواء اليها. فاذا كان ابن الانكليزي المولود في فرنسا حراً قادراً على ذلك، فبديهي انه غير مرتبط بأي رابطة من جرّاء كون ابيه من رعايا تلك المملكة او مقيّد بأي عقد وقّع عليه اجداده. ولِمَ لا يكون لولده هو، للعلّة ذاتها، حريّة الاختيار نفسها، اينما ولد؟ – ما دامت سلطة الاب الطبيعية على اولاده واحدة اينما ولدوا وروابط التكليف الطبيعي غير خاضعة لقيود الممالك او الدول الوضعية.

١١٩ – لما كان كل امرىء، كما اثبتنا، حراً بالطبع، ولم يكن بوسع اية قوة ارضية ان تسخره لها دون موافقته، فلنا ان نسأل: اي ضرب من التصريح عن الموافقة تلك يصحّ ان يعتبر كافياً لحمله على الخضوع لقوانين حكومة من الحكومات؟ ثمة تمييز معروف بين الموافقة الصريحة والضمنية، يمت الى غرضنا الحاضر. لا يشك احد ان موافقة اي امرىء الصريحة لدى التحاقه بأي مجتمع ما تجعله عضواً تاماً في ذلك المجتمع خاضعاً لحكومة ذلك المجتمع. إلا ان المشكلة هي: اي ضرب من الموافقة يعتبر ضمنيّاً والى اي حد تلزم صاحبها؟ اي: الى اي حد يصحّ اعتبار امرىء ما موافقاً، وراضخاً لسلطة حكومة ما، حيث لم يعرب عن موافقته صراحة قط؟ – اجيب على ذلك: ان كل رجل يملك جزءا من الاراضي الخاضعة لسلطة حكومة ما او يتمتع به، انما يعرب بذلك عن موافقته الضمنية ويكون مرغماً على التقيّد بقوانين تلك الحكومة، طول امد ذلك التمتّع، كأي شخص آخر يعيش في ظلّها، سواء أكان ذلك الملك ارضاً تخصّه وتخصّ جميع ورثائه الى الابد، ام مسكناً يقطنه اسبوعاً واحداً، ام كان ذلك مجرّد المسير على قارعة الطريق. اذ ان هذه الموافقة تمتدّ حتى الى وجود المرء داخل اراضي تلك الحكومة.

١٢٠ – ولكي ندرك ذلك ادراكاً وافياً، يجدر بنا ان نلاحظ ان

كل امرىء لدى انتمائه الى دولة ما بالانضواء اليها ، انما يُلحق كل الاملاك التي تخصّه أو التي قد يكتسبها فيما بعد بممتلكات الجماعة التي انضمّ اليها — ما لم تكن ملكاً لحكومة اخرى . لانه تناقض صريح ان يفترض ان المرء ينضم الى اقرانه في مجتمع مـــا من اجل ضمان الملكية وضبطها ثم يفترض ان الاراضي التي تخصّه ينبغي ان تكون مستقلة عن سلطة الحكومة التي يرضخ لها هو وتخضع ملكية الارض لها ، بينما هذه الملكية مما يتوقّف ضبطه على قوانين المجتمع . فانّ التحاق المرء الشخصي اذن ، بعد ان كان حراً ، بدولة ما يلحق بها ايضاً املاكه التي كانت حرة من قبل ، فيصبحان كلاهما — اي الشخص وممتلكاته — خاضعين لحكومة تلك الدولة وسلطانها مـــا دامت في حيز الوجود . فكل من يتمتّع بالوراثة ، او بالشراء او بالسماح او على وجه آخر ، بأي جزء من اجزاء الارض التي ألحقت بتلك الدولة على هذا الوجه والخاضعة لحكومتها ، مجبر على تقبّلها منذ ذلك الحين على الشرط الذي انيط به امتلاكها ، اي الرضوخ لحكومة الدولة التي تقع تلك الارض في نطاقها ، شيمة اي فرد من افراد تلك الدولة .

١٢١ — ولكن لمـــا كان للحكومة تلك السلطة على الاراضي فقط ، بحيث لا تطال مالكها ، قبل التحاقه الفعلي بالمجتمع ، إلا بمقدار مـــا يقيم عليها ويتمتّع بها ، فواجب الخضوع للحكومة المترتب على كل امرىء بحكم هذا التمتع يبتدىء وينتهي بابتداء هذا التمتع وانتهائه . فاذا اعتزم المالك الذي لم يقدّم للحكومة إلا بهذه الموافقة الضمنية التخلّي عن ملكيته تلك ، عطـاء او بيعاً او ما شابه ، فله ملء الحرية بالإلتحاق بأي دولة اراد او بتأليف دولة جديدة في احد الاماكن الخالية ، بالاتفـــاق مع سواه ، في اي بقعة من بقـــاع الارض الحرة المشاع التي قد يقع هو واقرانه عليهـا . اما من يعلن عن موافقته على الانتماء لدولة ما بناء على اتفاق فعلي وتصريح علني ، فهو ملزم ابداً ان يبقى في عداد رعاياها ، فلا يستطيع مطلقاً ان ينعم بحرية « الطور الطبيعي » ، ما لم يتّفق للحكومة التي كان يعيش في ظلها ان تنحلّ من جراء كارثة من الكوارث .

١٢٢ — إلا ان التقيّد بقوانين بلدٍ من البلدان والحياة في ظلهـا بهدوء

والتمتّع بالحماية وبالامتيازات التي توفّرها – كل ذلك لا يجعل المرء عضواً من اعضاء تلك البلاد. فما ذلك إلا بمثابة حماية كل الذين يعيشون في نطاق الاراضي التي تخصّ حكومة ما، ما داموا في حالة وئام وسلام، حمايةً اقليمية واجبة على تلك الحكومة التي تمتد سلطة القانون فيها الى كل اطرافها، والولاء المترتّب عليهم لقاء ذلك. وكل هذا لا يجعل المرء عضواً من اعضاء ذلك المجتمع او مواطناً دائماً في تلك الدولة، كما لا تجعل اقامة امرىء محكوم عليه بين ظهراني اسرة امرىء آخر طاب له التخفي عنده ردحاً من الزمن، رغم كونه مكرهاً على الرضوخ للحكومة التي يعيش في ظلها والتقيّد بقوانينها مدى اقامته تلك. لذلك نرى ان الاجانب الذين يعيشون طول حياتهم في ظل حكومة غريبة ويتمتّعون بالامتيازات والحماية التي توفّرها، لا يصبحون اعضاء او مواطنين لتلك الدولة – رغم انهم ملزمون، حتى بالخضوع خلقياً للادارة فيها، شأن اي كان من سكانها. فلا يجعل المرء مواطناً لدولة ما اذن الا انضواؤه الفعلي اليها، بحكم ارتباط واضح او عهد او عقد صريحين. وهذا عندي، شأن نشأة المجتمعات السياسية وشأن تلك الموافقة التي تجعل المرء مواطناً من مواطني دولة من الدول.

الفصل التاسع

في أغراض المجتمع السياسيّة والحكوميّة

١٢٣ – اذا كان المرء في « الطور الطبيعي » حراً ، على الوجه الذي وصفناه ، واذا كان السيّد المطلق على شخصه واملاكه ، نداً لأعظم الاسياد لا يخضع لسلطة انسان قط ، فلمَ يتخلى عن حريته وسلطته تلك ويعنو لسلطة اخرى ؟ والجواب البديهي على ذلك انه يتمتع بهذا الحق في « الطور الطبيعي » ، الا ان ممارسته له امر غير مضمون في جميع الاحوال ، لانه معرّض ابداً لسطوة الآخرين . اذ لما كان الكل اسياداً شيمته ، وكان كل انسان نداً له ، ومعظم البشر لا يرعون حرمة الانصاف والعدالة ، كان التمتع بالاملاك التي تخصه في هذا الطور غير مضمون او مأمون . وهذا ما يحمله على الرضى بالتخلي عن ذلك الوضع ، المحفوف بالمخاوف والاخطار ، رغم الحريّة التي يتصف بها . فليس من العبث اذن ان يسعى راضياً للانضمام الى المجتمع مع من اتحدوا فيه او ابدوا رغبتهم في الاتحاد من اجل المحافظة على حياتهم وحرياتهم واملاكهم – وهو ما أُطلِقُ عليه اسم « الملكية » العام .

١٢٤ – فالغرض الرئيسي الاول اذن من اتحاد النــاس في دولة ما والرضوخ لسلطة الحكومة هو المحافظة على املاكهم اذ يعوزهم في «الطور الطبيعي» امور عدّة :

اولاً – يعوزهم قانون معروف ثابت متواضع عليه مسلّم به ، بناء على الموافقة العامة ، كمقياس للحق والباطل ومحك عام للفصل في جميع الخصومات التي تنشأ بينهم . ومع ان « السنّة الطبيعية » واضحة كل

الوضوح وفي متناول جميع المخلوقات العاقلة ، فالناس لتحيّزهم لما فيه مصلحتهم ، وجهلهم بها لعدم اقبالهم على درسها ، كانوا غير ميالين الى اعتبارها شريعة نافذة في ما يتصل بقضاياهم الخاصة .

١٢٥ – ثانياً : يعوزهم كذلك في « الطور الطبيعي » حكم معروف غير متحيّز ، يتمتع بصلاحية الفصل في جميع الخلافات بناء على القوانين القائمة . اذ لما كان كل امرىء في ذلك « الطور » حكَماً بحسب «السنّة الطبيعية» ومنفّذاً لها ، ولما كان الناس يتّصفون بالاثرة ، فكثيراً ما يدفع بهم الهوى او الثأرُ الى الافراط والتحمّس البالغ للقضايا التي تعنيهم ، او الاهمالُ واللامبالاة الى التفريط في القضايا التي تعني غيرهم من الناس .

١٢٦ – ثالثاً : يعوزهم في « الطور الطبيعي » ايضاً السلطة اللازمة لدعم الاحكام العادلة وتنفيذها كما ينبغي . فمن يقوى على دفع الاساءة بالقوّة ، قلّما يرعوي عن المضيّ في ذلك ، اذا استطاع ، ولكن مثل هذا الدفع كثيراً ما يجعل العقوبة خطرة ، وفي بعض الحالات مهلكة لمن يحاول الاضطلاع بها .

١٢٧ – وهكذا يقبل البشر على الاجتماع ، رغم محاسن «الطور الطبيعي» ، لفرط ما يصيبهم من عناء وهم على هذا الطور . لذلك يتّفق اننا قلّما نجد عدداً من الناس يعيشون معاً في هذا الطور . فالمخاطر التي يتعرضون لها فيه ، من جراء هذه السلطة المتقلّبة الهوجاء التي تخوّل كل امرىء الحق بمعاقبة اساءات الآخرين ، ترغمهم على الالتجاء الى قوانين الحكومات الثابتة حيث يتاح لهم المحافظة على املاكهم . وهذا ما يحمل كلّاً منهم على التنازل بيسر عن صلاحيته الفرديّة بمعاقبة المسيء ، كيما يمارسها من عُيّن من اجل هذا الغرض فقط ، وفقاً للقوانين التي ارتضتها الجماعة او من فوّضته بذلك (من نوابها) . وهذا هو منشأ حق السلطتين التشريعية والتنفيذية والحكومات والمجتمعات الاصلي .

١٢٨ – فاذا أراد المرء في « الطور الطبيعي » أن يهمل ممارسة حريته بالتمتع بالملذات البريئة فله سلطتان : الاولى هي صنع ما يراه ضرورياً

للمحافظة على ذاته وعلى الآخرين ، ضمن الاطـــار الذي تسيغه «السنّة الطبيعية» . وبحسب هذه السنّة العامة يؤلف هو وسائر البشر جماعة واحدة او مجتمعاً واحداً يتميّز عن سائر المخلوقـات . ولولا فساد الفئة الشريرة من البشر وخبثها لما احتاجوا الى جماعة اخرى او اضطروا الى الانفصال عن هذه الجماعة الطبيعية الكبرى والتكتل في جماعات اصغر .

والسلطة الاخرى التي يتمتع بهـا الانسان في « الطور الطبيعي » هي سلطة معاقبة الجرائم التي ترتكب ضدّ هذه السنّة . وهو يتنازل عن كليهما عندما ينضمّ الى مجتمع سياسي خاص (اذا صحّت التسمية) أو معيّن ، ويندمج في اية دولة من الدول المستقلّة عن سائر البشر .

١٢٩ – اما السلطة الاولى – اي القدرة على صنع ما يستصوبه ، من اجل المحافظة على ذاته وعلى سائر البشر ، فهو يتنازل عنها كي يتـــاح للمجتمع ضبطهـا بناء على القوانين التي يضعها ، وفقاً لما تقتضيه المحافظة على ذاته وعلى سائر ابنـــاء ذلك المجتمع . وهذه القوانين التي يضعهـــا المجتمع تحدّ من الحرية التي كان يتمتّع بها ، وفقاً « للسنّة الطبيعية » ، في امور كثيرة .

١٣٠ – ثانياً : يتنازل ايضاً عن سلطة انزال العقوبة تنازلاً تاماً ويضع قواه الطبيعية التي كان يستخدمهـا من قبل في تنفيذ « السنّة الطبيعية » ، مستقلّا برأيه منفرداً بسلطته ، تحت تصرّف هيئة المجتمع التنفيذية ، وفقاً لما ينصّ عليه القـــانون . لانه اذ يدخل طوراً جديداً من اطوار الحياة يتمتّع فيه بالكثير من المنافع الناجمة عن نشاط الآخرين العائشين في المجتمع نفسه ومؤازرتهم والاستئناس بهم والحماية على يدهم جميعاً ، ينبغي له ان يتخلى ايضاً عن حريته الطبيعية وحقه بتوفير حاجاته بنفسه ، بقدر ما يقتضي خير المجتمع ورفاهيته وسلامته . وليس ذلك ضرورياً وحسب ، بـل هو حق ايضاً ، ما دام سائر اعضاء المجتمع مدعوين الى صنع ما يحكيه .

١٣١ – ومع ان الناس يتنازلون عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية

التي كانوا يتمتعون بها في « الطور الطبيعي » ، اذ ينضمون الى المجتمع ويعهدون بها اليه كي يتصرّف بها الشارع كما يقتضي خير ذلك المجتمع ، فلا يعقل ان تمتد سلطة المجتمع او الشارع الذي نصّبه المجتمع الى ابعد مما يقتضيه الخير العام ، بل ينبغي لها ان تقيه شر المساوىء الثلاثة التي اشرنا اليها آنفاً والتي تجعل « الطور الطبيعي » محفوفاً بالمخاطر والمصاعب — لان من يرتضي تغيير وضعه انما يفعل ذلك حرصاً على المحافظة على ذاته وحريته واملاكه على وجه اكمل : اذ لا يعقل ان يعمد مخلوق عاقل الى تغيير وضعه طوعاً باختيار وضع اسوأ منه . وهكذا فكل من يتولّى السلطة التشريعية العليا في اية دولة ، ملزم بان يحكم على اساس قوانين ثابتة قائمة موضوعة ومعروفة لدى الشعب ، لا على اساس احكام مرتجلة — مستعيناً بقضاة عادلين نزيهين لهم صلاحية الفصل في الخصومات بناء على هذه القوانين — وبأن يستخدم قوى الجماعة من اجل تنفيذ تلك القوانين في الداخل ، ومن اجل دفع الاخطار الداهمة من الخارج او الانتقام منها وحماية الجماعة من الهجمات والعدوان . وكل ذلك يجب ان لا يتّجه إلا نحو غرض واحد : هو امان الشعب وسلامته وخيره العام .

الفصل العاشر

في أشكال الدولة

١٣٢ – لما كانت الاكثرية – كما اثبتنا سابقاً – تكتسب لدى اتحاد البشر في مجتمع ما سلطة الجماعة بكاملها ، فلها الحق باستخدام تلك السلطة من اجل وضع القوانين للجماعة ، من حين الى آخر ، وتنفيذ تلك القوانين بواسطة موظفين تعيّنهم من اجل ذلك ؛ وعندها يكون شكل الحكم ديمقراطية تامة . او قد تقلد سلطة وضع القوانين لفئة مختارة من الناس ولورثائهم وخلفائهم ، وعندها تكون الحكومة اوليغاركية[١] ، او لرجل فرد وعندها تكون ملكية[٢] . فاذا كانت هذه السلطة قد خلعت عليه وعلى ورثائه من بعده فهي ملكية وراثية ، اما اذا كانت قد خلعت عليه مدى حياته فقط بحيث يعود حق تعيين خلف له الى الاكثرية لدى وفاته ، فهي ملكية انتخابية . وهكذا تؤلف من هذه الاشكال اشكالاً اخرى مركّبة أو مختلطة ، كما يستصوب . فاذا كانت الاكثرية قد خلعت السلطة التشريعية بادىء الامر على شخص او اكثر من شخص ، مدى حياته ، او لمدة معيّنة ، بحيث تعود السلطة العليا اليها ، فللجماعة حق التصرف بها من جديد ، عندما تعود اليها ، وخلعها على من شاءت ، محدثة بذلك شكلاً حكومياً جديداً . اذ لما كان شكل الحكومة يتوقف على مقرّ السلطة العليا ، وهي السلطة التشريعية – اذ يستحيل تصور سلطة دنيا تملي الاوامر على سلطة عليا او ان تضع القوانين سلطة غير السلطة العليا – فشكل الحكومة مرتبط بمقر السلطة التشريعية .

---

(١) Oligarchy ، ومعناها حكم الفئة القليلة – المترجم .

(٢) في الاصل : Monarchy – ومعناها الاساسي حكم الرجل الفرد – المترجم .

١٣٣ – ينبغي ان يفهم من عبارة «الدولة او الجمهورية» Commonwealth ، اينما وردت ، اية جماعة مستقلة ، وليس الديمقراطية او اي شكل من اشكال الحكم وهي ما يدعوه اللاتين «بالمدينة» (Civitas) ، ويرادفها في لغتنا لفظة كومونولث Commonwealth التي تعبر افضل تعبير عن ذلك المجتمع البشري الذي لا تدلّ عليه لفظة جماعة (Community) – (إذ قد توجد جماعات دنيا في حكومة ما) ولا لفظة (City) أي «مدينة» . ولذلك ارجو ان يسمح لي تفادياً للالتباس ان استعمل لفظة كومونولث Commonwealth بهذا المعنى ، وهو المعنى الذي يستعملها فيه الملك جيمس نفسه ، وهو في اعتقـــادي مدلولها الاصلي . فاذا لم ترق لأحد القرّاء ، فلا مانع من الاستعاضة عنها بافضل منها .

الفصل الحادي عشر

في مدى السلطة التشريعية

١٣٤ – لما كان الغرض الاول من اندماج الناس في المجتمع هو التمتع باملاكهم بسلام وامان ، وكانت الاداة الكبرى لذلك ووسيلته ، القوانين التي يقرها المجتمع ، فالسنّة الوضعية الاولى والرئيسية لجميع الدول هي اقامة السلطة التشريعية ، بينما السنّة الطبيعية الاولى والرئيسية التي ينبغي ان تسيطر حتى على السلطة التشريعية هي بقاء المجتمع وكل فرد فيه ، بمقدار ما يتّفق ذلك مع الخير العام . وهذه السلطة ليست السلطة العليا في الدولة وحسب ، بل هي سلطة مقدسة لا تتغير ، متى خلعتها الامة على اصحابها . وليس لأي مرسوم صادر عن اي شخص آخر ، مهما كانت الصورة التي يصاغ بها او السلطة التي يستند إليها ، مفعول أو سلطة قانونية ، إلا اذا صادقت عليه تلك السلطة التشريعية التي اختارها الجمهور وعيّنها . فبدون هذا يكون القانون مفتقراً الى ذلك الشرط الضروري الذي يجعله قانونياً : اعني موافقة المجتمع الذي لا يجوز لأحد ان يسنّ له الشرائع[1] إلا بموافقته ، وبناء على الصلاحية المنبثقة منه . وهكذا فتلك

(١) « لما كانت السلطة الشرعية التي تخول صاحبها سنّ القوانين التي تلزم مجتمعات سياسية كاملة من حق هذه المجتمعات الكاملة ذاتها ، فممارسة اي ملك او سلطان من اي صنف اتفق على الارض ، لهذا الحق من تلقاء ذاته ، لا بحكم تفويض شخصي او مباشر من الله ، او بحكم سلطة مستمدة ، في البدء ، من ارادة الاشخاص الذين تلزمهم تلك القوانين ، ان هو الا طغيان محض . فالاحكام التي لم يقرها الشعب طوعاً بارادته ليست بقوانين » .

« حول هذه القضية اذن يجب ان نلاحظ ان هؤلاء القوم لا سلطة تامة لهم طبعاً تخولهم اصدار الاوامر لجماعات سياسية تامة من البشر ، فبوسعنا اذن ، بدون موافقتنا ، ان نكون غير خاضعين لمشيئة اي انسان حي في مثل هذه الشؤون . ونحن نوافق على طاعة اوامر من هذا النوع اذا وجدنا المجتمع الذي ننتمي اليه قد اقرّ السلطة من قبل ولم يلغها باجماع الرأي التام « فالقوانين البشرية اذن ، مهما كان نوعها ، تنبثق من الاقتناع » – هوكر (Eccl. Pol. I, 10.) .

الطاعة التي ينبغي على اي كان تأديتها بناء على أقدس الروابط تنتهي آخر الامر الى هذه السلطة العليا وتخضع للقوانين التي تسنّها . ومـــا من يمين يقطعها المرء لسلطة اجنبية ، او لأية سلطة وطنية دنيا ، يمكنها ان تحلّه من واجب الخضوع للسلطة التشريعية ، حين تنفّذ الامانة التي عهد بهـــا المجتمع اليهـــا ، او تلزمه التقيّدَ بما يتعارض مع القوانين التي سنّت على هذا الوجه او تجاوزَ ما تسيغه هذه القوانين . اذ من السفه ان يقال ان المرء قد يلزم بالرضوخ لسلطة غير السلطة العليا في المجتمع .

١٣٥ ــ والسلطة التشريعية ، سواء أكانت حـالّة في شخص واحد او في عدّة اشخاص ، ام كانت قائمة ابداً ، او في فترات متواترة ، ليست مطلقاً بـلطة تعسفيّة على ارواح البشر ومقاديرهم ولا يمكن ان تكون ، رغم انها السلطة العليا في كل دولة . لانهـــا لما كانت سلطة كل فرد من افراد المجتمع العـامة ، وقد قلّدت للشخص او الهيئة المشترعة وحسب ، استحال ان تتجاوز السلطة التي كانت لهؤلاء الاشخاص ابّان « الطور الطبيعي » قبـل انضوائهم الى المجتمع وتسليمهم لتلك السلطة للامة . لانه ليس لاحد ان يخلع على امرىء ما سلطة اوسع من السلطة التي له هو ؛ وليس لاحد سلطة تعسفية مطلقة على ذاتـــه او على سواه تخوّله القضاء على ذاته او الفتك بسواه او سلب املاكه . فالانسان لا يستطيع ان يسخّر ذاته للسلطة العسفية لانسان آخر ، كما اثبتنا اعلاه ، فلما لم يكن له مثل هذه السلطة العسفية على حياة الآخرين وحريتهم واملاكهم إلا بمقدار ما اساغت له « السنّة الطبيعية » من اجل بقائه وبقاء سائر البشر ، فذلك هو المقدار الذي يتنازل عنه للدولة ــ ومن خلالها للهيئة التشريعية . فاقتصرت سلطة هذه الهيئة على ذلك وحسب . فسلطتها مقتصرة في مداها على خير المجتمع العام[١] . وهي سلطة غرضها الوحيد هو البقاء ، فاستحال

(١) تقوم المجتمعات المدنية على اساسين : احدهما ميل الانسان الطبيعي الى طلب حيـــاة الاجتماع والتآنس، والآخر نظام متفق عليه ، سراً او علانية ، خاصّ بنمط اتحادهم حين يعيشون معاً . وهذا ما ندعوه بقـــانون الدولة ، وهي قلب الهيئة السياسية النابض التي يبث القانونُ في اجزائها الحياة ويشدّها الى بعضها بعض ويسيّرها في تلك الافعال كما يقتضي الخير العام . والقوانين

ان يكون لها الحق باهلاك المحكومين او استعبادهم او افقارهم عمداً . فإلزامات « السنّة الطبيعية » لا تنتهي لدى اجتماع البشر بل تصبح في الكثير من الاحوال متماسكة الاجزاء وتقرن بها عقوبات من وضع البشر معروفة تسند اليها من اجل تأمين التقيد بها . وهكذا « فالسنّة الطبيعية » هي قانون ازلي يهيمن على البشر ، المتشرعين منهم وغير المتشرعين . فالقواعد التي يسنونها من اجل تنظيم افعال سائر الناس ، وافعال سائر الناس تلك وافعالهم ايضاً ينبغي ان تتفق مع السنّة الطبيعية ، اي مع الارادة الالهية – اذ هي عبارة عنها . ولما كانت السنّة الطبيعية الاساسية تهدف الى بقاء النوع البشري ، فكل تشريع بشري يتنافى معها باطل لاغٍ .

١٣٦ – ثانياً : لا يحق للسلطة التشريعية العليا ان تدّعي حق الحكم بواسطة مراسيم عسفية مرتجلة ، بل يتحتم عليها أن تقرّ العدالة وتفصل في حقوق الناس ، بناء على قوانين مسنونة قائمة[١] يطبّقها قضاة ذوو صلاحية معروفون . فلما كانت سنّة الطبيعة غير مكتوبة ، ولا توجد إلا في اذهان البشر ، لم يكن من السهل اقناع الذين يخطئون في ايرادها او تطبيقها ، لهوى في نفسهم او لمصلحة ، بخطإهم ، ما لم يكن ثمة قاض معروف . فهي اذن لا تجدي فتيلاً ، في تعيين حقوق الذين يعيشون في ظلّها وفي حماية املاكهم ، لا سيما حيث يكون كل امرىء حكماً ومفسّراً ومنفّذاً لها

المدنية التي تمليها الحاجة الى النظام والامن الخارجيين بين البشر لا تصاغ كما ينبغي لها ان تصاغ إلا على افتراض كون ارادة الانسان تتميز في ذاتها بالعناد والتمرّد والتنكّب عن الخضوع لسنن طبيعته المقدسة – وبكلمة ، إلا على افتراض كون الانسان ، من حيث نفسه الشريرة ، لا يمتاز عن الحيوان الضاري . فهي تنظم افعاله الخارجية على الرغم من ذلك بحيث لا تقف حائلاً في وجه الخير العام الذي اسّست المجتمعات من اجله « وما لم تفعل ذلك فهي ليست كاملة » – هوكر (Eccl. Pol. I, 10

(١) « ان القوانين البشرية هي مقاييس تنظم افعال البشر بحسبها ، رغم ان لهذه المقاييس قواعد عليا تقاس بدورها بها ، وتنحصر في اثنتين : سنّة الله وسنّة الطبيعة . لذلك يجب ان تسن القوانين البشرية بحسب سنن الطبيعة العامة دون ان تصطدم مع اي سنّة من سنن الكتاب لمقدس الصريحة ، وإلا كانت قوانين فاسدة » (هوكر ، المرجع السابق – الكتاب الثالث – الفصل ٩)

« ان اكراه البشر على ما فيه مضرتهم يبدو منافياً للعقل حقاً » (المرجع نفسه ، ١ ، ١٠)

حتى في القضايا التي تعنيه . ثم ان من يكون على حق كثيراً ما يكون عاجزاً عن دفع الأذى عنه او معاقبة المذنبين ، اذا لم يكن له غير قوته الشخصية كي يتذرّع بها . والناس انما يتّحدون في مجتمعات بشرية لكي يتفادوا هذه المساوىء التي تدخل الفوضى على املاكهم في «الطور الطبيعي» ولكي يصبح لهم قوة الجماعة كلها متحدة ، فيحموا املاكهم ويذودوا عنها ، ولكي يكون لديهم قوانين ثابتة تحدّدها بحيث يعرف كل امرىء ما يخصه . ومن اجل هذا الغرض تخلّى الناس عن سلطتهم الطبيعية كلها للمجتمع الذي انضوا اليه ، وعهدت الامة بالسلطة التشريعية لمن رأتهم اهلاً لذلك على هذا الشرط : ان تدار شؤونها بحسب قوانين واضحة — وإلا بقي امنها وطمأنينتها واملاكها على حالها الاولى من البلبلة التي كانت عليها في « الطور الطبيعي » .

١٣٧ — ان السلطة العسفية المطلقة او الحكم بمعزل عن القوانين القائمة المتفق عليها لا يتفقان كلاهما مع اغراض المجتمع والحكومة التي ما كان البشر ليتخلّوا عن حرية « الطور الطبيعي » وينضووا اليها ويرضخوا لها لولا حرصهم على حماية حياتهم وحريتهم واملاكهم وإقرار السلام والطمأنينة ، على اساس قواعد واضحة للعدل والامتلاك . من الصعب التصور انهم يعمدون طوعاً الى تولية شخص او عدة اشخاص ، اذا اتيح لهم ذلك ، السلطة العسفية المطلقة على ذواتهم وعلى املاكهم ووضع قواهم تحت تصرف الحاكم كي ينفذ عليهم رغباته المطلقة وغير المحدودة . اذ يكون ذلك بمثابة اختيار وضع اسوأ من « الطور الطبيعي » ، حيث كانوا يتمتعون ، على الاقل ، بحرية دفع عدوان الآخرين على حقوقهم ، وبتساوي قواهم في صيانتها ، سواء أكان العادي فرداً واحداً ام جماعة من الناس . فاذا افترضنا انهم امتثلوا لسلطة المتشرع المطلقة وارادته الجامحة ، فكأنهم تجرّدوا من السلاح وقلّدوه السلطة كي يسطو عليهم متى شاء . فمن كان مسخراً لسلطة رجل فرد يأتمر مائة الف رجل بأمره ، فهو لعمري في وضع اسوأ من وضع من كان مسخراً لسلطة مائة الف رجل مفردين ، اذ لا ضمانة ان ارادة صاحب الامر هذا اصوب من ارادة الاخرين ، رغم ان قوته

تفوق قوتهم بمـــائة الف ضعف . وهكذا ، فمهما كان شكل الحكم في الدولة ، فالسلطة الحاكمة ينبغي ان تحكم على اساس قوانين صريحة مسلّم بها ، لا على اساس اوامر مرتجلة وقرارات مبتدعة . لان حال البشر تصبح عندها اسوأ من حالهم في « الطور الطبيعي » ، ما داموا قد قلّدوا رجلا واحداً او عدّة رجال سلطة الجمـــاعة المشتركة ، كي يرغموهم على اطاعة اوامرهم الشديدة الوطأة غير المحدودة المنبثقة من خواطر الساعة او من ارادتهم غير المقيّدة التي يستحيل التكهن بهـــا ، دون ان يكون لديهم مقاييس موضوعة تقـاس بهـــا اعمالهم وتبرر على اساسها . اذ ان سلطة الحكومة كلها ، ان هي إلا من اجل خير المجتمع ، فوجب ان لا تكون جائرة او قائمة على الهوى ، وان يمارسها اصحابها على اساس قوانين موضوعة ثابتة ، كي يتاح للشعب ان يعرف واجبـــاته وينعم بالامن والسلام ضمن نطاق القانون ، ويُحظَر على الحكام تجاوز الحدود المشروعة لهم ، كي لا تفسدهم السلطة التي دفعت اليهم فيستخدموها في اغراض وعـــلى وجوه يجهلونها ولا يعترفون باصالتها طوعاً .

١٣٨ – ثالثاً : لا يحق للسلطة العليـا ان تنتزع شيئاً من املاك أحد من دون موافقته . لانه لما كانت حمـــاية الملكية هي غرض الحكومة والباعث على اندماج البشر في المجتمع ، تحتم ضرورة ان يكون لافراد الشعب حق الملكية ؛ وإلا اقتضي القول انهم يفقدون ، لدى انضوائهم الى المجتمع ، ذلك الامر الذي انضووا من اجله . وذلك تناقض صريح يستحيل ان يسلّم به انسان . فللناس الذين لهم ملك ما في المجتمع ، اذن ، حق بالخيرات التي تخصهم بحسب قانون المجتمع لا ينـازع ، فلا يجوز لاحد ان ينتزعها منهم او اي جزء منها من دون ارادتهم . ولولا ذلك لما كان لهم ملكية خـــاصة بهم قط . لانه لا ملكية لي قط على شيء يجوز شرعاً لامرىء آخر ان ينتزعه مني متى شاء من دون ارادتي . لذلك فمن الخطأ ان يظن ان السلطة التشريعية أو العليا في دولة من الدول تستطيع صنع ما تشاء والتصرف باملاك رعاياها جوراً وانتزاع اي جزء منها ارادت . ان هذا الخطر لا ينشأ عـادة في الحكومات التي تتألف فيها السلطة كلياً او

جزئياً من مجالس موقتة ، يصبح اعضاؤها لدى انحلال المجلس رعايا خاضعين لقوانين بلادهم العامة ، شيمة سائر اقرانهم . اما في الحكومات التي تتألف فيها السلطة التشريعية من مجلس واحد دائم او من رجل واحد – كما هي الحال في الحكومات الملكية – فثمة الخطر الجسيم : ان يحسبوا ان لهم مصلحة تتميز عن مصلحة سائر الامة ، فيجنحون الى زيادة ثروتهم وسلطتهم بانتزاع ما ارادوا من املاك الشعب . لان ملكية المرء لا تكون مضمونة قط ، حتى ولو كان ثمة قوانين عادلة صالحة تعيّن الحدود التي تفصل بينه وبين اقرانه ، اذا كان صاحب الامر الذي يحكم هؤلاء الاقران قادراً على انتزاع اي جزء اراد من املاك اي فرد اتّفق ليستعمله ويتصرّف به كما يشاء .

١٣٩ – ولكن الحكومة ، بغضّ النظر عن القائمين عليها ، انما تُعيّن – كما اثبت اعلاه – على هذا الشرط ومن اجل هذا الغرض : وهو تمكين النـاس من املاكهم وحمايتها . فالملك او المجلس مهما كان من امر سلطتها في وضع القوانين وتنظيم شؤون الملكية بين افراد المجتمع ، لا يستطيعان قط ان يستوليا على ملك واحد من رعيتها او اي جزء منه بدون موافقته اذ يكون ذلك بمثابة تجريده من حق التملك . ولكي نتحقق من ان السلطة المطلقة ، حيث تدعو الحاجة لقيامها ، ليست تعسفية بحكم كونها مطلقة ، بل هي مقيدة ، لتلك العلّة ، ومقصورة على تلك الاغراض التي جعلتها في بعض الاحوال مطلقة ، يكفي ان ننظر الى الاساليب المتداولة في سلك الجندية . فصيانة الجيش ، ومن ورائه الامة كلهـا ، تقتضي الطاعة المطلقة لاوامر كل ضابط أعلى ؛ فالخروج عن طاعة اخطرهم واخرقهم ومجـادلته تؤدي الى الهلاك العـادل الاكيد . ومع ذلك نجد انه ليس بوسع الرقيب[1] الذي يحق له ان يأمر جندياً مـا ان يتقدّم نحو فوهة المدفع او ان يقف في نافذة حصن ما حيث ينتظره الموت المحتم ، ان يأمر هذا الجندي بإعطائه فلساً واحداً من مـاله . وليس بوسع القائد الاعلى الذي يحق له ان يحكم عليه بالاعدام لفراره من موضعه او لعصيان اعسر الاوامر ان يتصرّف

(١) جاويش – Sergeant .

بدرهم واحد من مال ذلك الجندي او يستولي على ذرّة من املاكه ، رغم سلطته المطلقة على ارواح جنوده التي تخوله ان يأمرهم بما يشاء ويشنقهم لادنى عصيان . وذلك ان تلك الطاعة العمياء ضرورية لذلك الغرض الذي قلّد القائد السلطة من اجله : وهو حماية سائر جنوده التي لا صلة لها قط بالتصرف باملاكهم .

١٤٠ – لا مشاحّة ان توطيد دعائم الحكومات الاصيلة يتطلّب نفقة باهظة ؛ فمن الطبيعي ان يتحمّل كل من ينعم بنصيب من حمايتها بقسطه من النفقات من ماله . ولكن ينبغي ان يكون ذلك بمحض ارادته : اي ارادة الاكثرية التي يعربون عنها بانفسهم مباشرة او بواسطة ممثليهم المنتخبين . فاذا ادّعى احدهم سلطة فرض الضرائب على الشعب وتحصيلها بنفسه من دون موافقة الشعب تلك ، فهو انما يعدو على سنّة الملكية الاساسية وينقض غرض الحكومة الاصلي . اذ اي ملكية لي اذا كان من حق امرىء آخر ان يغتصب ما املك كلما طاب له ذلك ؟

١٤١ – رابعاً : لا يحق للهيئة التشريعية ان تتخلّى عن سلطة وضع القوانين لأية هيئة اخرى . وذلك ان هذه السلطة هي سلطة تفويضية منبثقة من الشعب . فلا يحق لاصحابها ان يسبغوها على من عداهم . فللشعب وحده القدرة على تعيين شكل الحكم ، عن طريق انشاء السلطة التشريعية هذه وتعيين القائمين بها . وعندما يقول الشعب : « سوف نرضخ للقوانين التي يضعها هؤلاء النفر على هذا الوجه ونمتثل لهم » ، فليس لاحد ان يقول : سوف يضع نفر سواهم القوانين لهم ، فهم ليسوا مرغمين على التقيّد بغير القوانين التي سنّتها الفئة التي اختاروها وخوّلوها صلاحية وضع القوانين لهم .

١٤٢ – وهذه هي الحدود التي تفرضها على الهيئة التشريعية الامانة التي عهد بها المجتمع وشريعة الله وسنّة الطبيعة الى تلك الهيئة في كل دولة من الدول ، مهما كان شكل الحكم فيها .

اولاً : عليها ان تحكم على اساس قوانين موضوعة ثابتة ، لا تتغيّر في

احوال خاصة ، وان تتبع قاعدة واحدة في معــاملتها للفقير والغني على السواء والمقرب عند الملك والحارث وراء محراثه .

ثانياً : يجب ان تهدف هــذه القوانين الى غرض واحد اخير ، هو خير الشعب .

ثالثاً : يجب ان لا تفرض الضرائب على املاك الشعب من دون موافقة ابنائه الصادرة عنهم أو عن نوّابهم . وهذا يمت ، خاصة الى تلك الحكومات فقط ، التي توجد فيها سلطة تشريعية دائمة ، او على الاقل حيث لم يختصّ الشعب نواباً ينتخبهم من حين الى آخر ، بفرع من فروع هذه السلطة[١] .

رابعاً : لا يحق للسلطة التشريعية ولا ينبغي لها ان تسلّم صلاحية وضع القوانين لأية هيئة اخرى او تضعها في غير الموضع الذي وضعهـا الشعب فيه قط .

---

(١) اي حيث لم ينصّ القانون على ان بعض السلطات التشريعية (كسلطة فرض الضرائب) هي من صلاحية هيئة تشريعية خاصة تنتخب بين الفينة والاخرى من اجل هذا الغرض وحده – المترجم .

الفصل الثاني عشر

في السلطة التشريعية والتنفيذية والاتحادية للدولة

١٤٣ – للسلطة التشريعية الحق بتقرير كيفية استخدام قوى الدولة في الدفاع عن الامة وعن ابنائها . ولما كانت القوانين التي يقتضي تنفيذها دوماً وينبغي استمرار مفعولها مما يمكن وضعه في امد قصير ، لم يكن من الضروري ان تبقى الهيئة التشريعية في حيز الوجود دائماً ، إذ قد لا يكون لها مهمة تنهض بها دائماً . ولما كان تقلد الاشخاص الذين يضعون القوانين ذاتهم لسلطة تنفيذية ايضاً من اشد المغريات التي تتعرض لها الطبيعة البشرية الضعيفة ، التائقة ابداً الى الاستئثار بالسلطة ، بحيث يبتغون لانفسهم مخرجاً من طاعة القوانين التي يضعونها ويسخرون القانون ، في وضعه وفي تنفيذه ، لمنفعتهم الخاصة ، فينجم عن ذلك مصلحة خاصة بهم متميزة عن مصلحة سائر الامة تتناقض مع غرض المجتمع والحكومة الاصيل – ، لما كان الامر كذلك ، فالسلطة التشريعية في البلدان التي ضبطت امورها ضبطاً حسناً والتي يراعى فيها خير المجموع انما تخلع على اشخاص مختلفين ، اذا التأموا ، كان لهم بحد ذاتهم أو بالتعاون مع من عداهم بصلاحية وضع القوانين . فمتى فرغوا من ذلك وتفرقوا كل في سبيله اصبحوا خاضعين انفسهم للقوانين التي وضعوها . وذلك حافز جديد مباشر يحتم عليهم ان يعملوا على وضع قوانين صالحة من اجل الخير العام .

١٤٤ – ولكن لما كانت القوانين الموضوعة في الحال او خلال فترة قصيرة من الزمن ثابتة المفعول دائمته ، ولما كانت تفتقر الى التنفيذ باستمرار او السهر عليه ، فقد اقتضي ان يكون ثمة سلطة دائمة تسهر على تنفيذ

القوانين الموضوعة وتبقى آمرة . من هنا كانت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية منفصلتين في الكثير من الاحوال .

١٤٥ – ثمة سلطة اخرى في كل دولة يمكن دعوتها طبيعية ، لانها السلطة التي تقابل السلطة التي كانت لكل فرد قبل التحاقه بالمجتمع . ومع ان ابناء الدولة الواحدة اشخاص متباينون ، فهم يخضعون فيما بينهم ومن حيث هم رعايا لقوانين المجتمع الذي ينتمون اليه ؛ إلا انهم في صلتهم بسائر البشر يؤلفون هيئة واحدة ما زالت على « الطور الطبيعي » بالنسبة الى سائر البشر ، شيمة كل فرد من افرادها قبل الاجتماع . فالخلافات التي قد تنشأ بين اي فرد من افراد المجتمع وبين الغرباء عنه هي من شأن الجمهور ، والاذى الذي قد يلحق فرداً منهم يتحتم على الجميع اصلاحه . وبهذا المعنى تكون الجماعة كلها هيئة واحدة في « الطور الطبيعي » بالنسبة الى الدول والاشخاص الأخر الذين لا ينتمون اليها .

١٤٦ – وهذه السلطة تشتمل اذن على سلطة اعلان الحرب واقرار السلم والانضمام الى الاحلاف وتوقيع المعاهدات وتنظيم سائر العلاقات مع كل الافراد والجماعات الخارجة عن الدولة ، لذلك يمكن دعوتها بالسلطة الاتحادية[1] (او الدولية) ، اذا احبّ القارىء . فلتفهم على هذا الوجه ، ولا عبرة بالاسماء .

١٤٧ – وهاتان السلطتان التنفيذية والدولية ، رغم كونهما متباينتين في ذاتها ، اذ ان احداهما تنطوي على تنفيذ قوانين المجتمع المدنية وتطبيقها على كل من ينتمي اليه ، والاخرى السهر على سلامة الجمهور ومصالحه في علاقته الخارجية بكل من قد يصيبه منه نفع او ضرّ ، فهما تكادان تكونان دائماً ملتحقتين واحدتها بالاخرى . ومع ان صلاح هذه السلطة الدولية او فسادها يمسّان بالدولة مساساً عظيماً ، فليس من اليسير تقييدها بقوانين سابقة قائمة موضوعة ، شيمة السلطة التنفيذية . لذلك وجب ضرورة

(١) Federative :ومعناها الاتحادية . ولكن واضح ان المهام التي يسندها المؤلف الى هذه السلطة تقع في نطاق ما يعرف اليوم بالعلاقات الدولية – المترجم .

ان يترك امرها لروية القائمين عليها وحكمتهم ، كي يمارسوها من اجل الخير العام . فالقوانين التي تضبط علاقات المواطنين فيما بينهم والتي وضعت من اجل تنظيم افعالهم ، قد تسبقها بلا ادنى مشقة . اما كيف يعامل الاجانب فهو امر يجب ان يترك جله لحكمة الذين عهد اليهم بالسلطة تلك ، لانه يتوقف الى حد بعيد على افعالهم وعلى اغراضهم ومصالحهم المتفاوتة ، كي يمارسها هؤلاء على افضل وجه ، من اجل خير الدولة .

١٤٨ – ومع ان السلطتين التنفيذية والدولية في كل دولة – كما قلت – متباينتان بحد ذاتهما فعلاً ، إلا انه لا يصح ان تكونا منفصلتين وان يعهد بهما في الوقت نفسه الى اشخاص مختلفين . لان ممارسة السلطتين كلتيهما تتطلب مؤازرة المجتمع . فاذا عهدنا بقوة الدولة الواحدة الى فئتين مختلفتين لا تأتمر احداهما بأمر الاخرى ، او قلدنا السلطتين التنفيذية والدولية اشخاصاً قد يعملون منفردين ، بحيث تكون قوة الجمهور خاضعة لقيادتين مختلفتين ، وهو ما قد يؤدي عاجلاً او آجلاً الى الاضطراب او الهلاك ، فقد تذرعنا بوسيلة يكاد يستحيل تطبيقها .

الفصل الثالث عشر

في العليا والدنيا من سلطات الدولة

١٤٩ – لا يمكن ان يوجد في دولة مستقرة ترتكز على دعائم ثابتة وتعمل ، بحسب طبيعتها ، على حماية الامة سوى سلطة عليا واحدة ، هي السلطة التشريعية التي تخضع لها سائر السلطات كما ينبغي لها ان تخضع. ومع ذلك وبما ان السلطة التشريعية ليست سوى سلطة ائتمانية تعمل لاغراض معينة ، فالشعب يحتفظ بسلطة عليا تمكّنه من خلع الهيئة التشريعية او تغييرها ، كلما تبين له انها تتصرّف خلافاً للامانة التي عهد بها اليها . لان كل سلطة يعهد بها كأمانة من اجل تحقيق غرض ما ، انما تكون مرتبطة بذلك الغرض ؛ فاذا اهمل هذا الغرض او نُقِضَ صراحة ، بطلت الامانة وآلت السلطة ثانية الى الذين انبثقت منهم ، فجاز لهم حينئذ ان يضعوها حيث يحسبون ان امنهم وسلامتهم يقتضيان . وهكذا تحتفظ الامة دائماً بسلطة مطلقة هي سلطة الافلات من حبائل اي امرىء كان ومطامعه ، حتى لو كان من واضعي الشرائع فيها ، اذا بلغت به البلاهة او سوء الطوية حدّ التآمر على حريات الشعب واملاكه . فليس لأي انسان (او جماعة) من الناس ، يملك حق التخلي عن المحافظة على سلامته او عن وسائل هذه السلامة لامرىء آخر يتمتّع بسلطة عسفية ، الحق ابداً بالاحتفاظ بما لا يملك التخلي عنه – كلما حاول اي امرىء كان ان يبلغ به الى تلك الحال من العبودية – وان يتخلّص من الذين يسطون على سنّة المحافظة على الذات الاساسية المقدسة التي لا تتغير ، والتي اندمج في المجتمع من اجلها . وهكذا يصحّ ان يقال ان الامة هي بهذا المعنى السلطة العليا ابداً ؛

ولكن لا من حيث تعيش في ظل اي شكل من اشكال الحكم ؛ اذ ان سلطة الشعب هذه لا تصبح نافذة إلا بعد انحلال الحكومة .

١٥٠ – اما في جميع الاحوال التي تستمر فيها الحكومة في حيز الوجود ، فالسلطة التشريعية هي السلطة العليا . لان من يحق له وضع القوانين لمن عداه فهو ولا شك سيّد عليهم . ولما لم تكن لهذه السلطة الصفة التشريعية للمجتمع إلا بمقدار ما تملك حقّ سنّ القوانين لجميع هيئات المجتمع وافراده وتضع القواعد لافعالهم وتنصّب سلطة تنفيذها حين تنتهك ، فقد كانت السلطة العليا ضرورة وكانت كل السلطات المسندة الى اي فرد او هيئة في المجتمع مستمدةً منها وتابعةً لها .

١٥١ – في البلدان التي لا نجد فيها سلطة تشريعية دائمة والتي تسند فيها السلطة التنفيذية الى رجل فرد يتمتع بنصيب من السلطة التشريعية ايضاً ، يصحّ ان ندعو هذا الرجل الفرد ايضاً السيد الاعلى ، بمعنى مقبول جداً . وليست علّة ذلك انه يتمتع بالسلطة العليا (اي سلطة وضع القوانين) برمّتها ، بل لانه يتمتع بسلطة التنفيذ العليا ومنه يستمد جميع الحكّام التابعين سلطاتهم الفرعية بكاملها ، او على الاقل الجزء الاكبر منها . ولما لم يكن ثمة سلطة تشريعية فوقه – ما دام لا يوضع قانون قط إلا بموافقته ، وكان من المستبعد ان يسخّر نفسه مختاراً للنوع الآخر من فروع السلطة التشريعية[1] ، فهو بهذا المعنى السيد الاعلى فعلاً . ولكن ينبغي ان نلاحظ انه عندما يقسم الشعب قسم الولاء والاخلاص له ، فهو لا يفعل ذلك له بصفته المشترع الاعلى ، بل المنفذ الاعلى للقانون الذي وضعه بالاشتراك مع فئة اخرى ، لان الولاء ليس إلا الطاعة وفقاً للقانون . فاذا خرقه لم يكن له حق بالطاعة او بالمطالبة بها إلا من حيث هو فرد لصفة عامة اسندت اليه سلطة القانون . فوجب ان يعتبر صورة الدولة او رمزها[2] او ممثلها ، المنبثقة من ارادة المجتمع كما تتجلّى في قوانينها . فلم يكن له اذن ارادة

(١) ما دام لا يتمتع هو إلا بجزء من السلطة التشريعية – كما مرّ – المترجم .

(٢) في الاصل خيالها او شبحها : Phantom – المترجم .

او سلطة سوى ارادة القانون وسلطته . فاذا تخلّى عن هذا التمثيل وعن هذه الارادة العامة وراح يعمل وفقاً لارادته الخاصة فقد حط من قدره واصبح فرداً عادياً لا سلطة له ولا ارادة ، لان ابنـــاء المجتمع ليسوا ملزمين إلا بطاعة ارادة المجتمع العامة .

١٥٢ – ان السلطة التنفيذية غير المسندة الى شخص يملك قسطاً من السلطة التشريعية ايضاً ، هي ولا ريب تابعة لها ومسؤولة لديهـــا وقابلة للتغيير والتبديل عند الحاجة . فليست السلطة التنفيذية العليا اذن بجد ذاتها هي التي لا تُسخَّر ، بل السلطة التنفيذية المسندة الى رجل فرد يتمتع بقسط من السلطة التشريعية ، إذ ليس فوقه سلطة تشريعية عليـا متميزة يخضع لها ويكون مسؤولاً لديهـا ، إلا بمقدار ما يختار هو ، فلا يكون مسخّراً إلا بمقدار ما يستصوب : اي الى حد طفيف جداً ولا شك . اما السلطات الوزارية ولواحقها في الدولة فنتجاوزها هنـــا بلا اسهاب ، لتعدد اشكالها تبعاً لتعدّد العادات والدساتير القائمة في البلدان المختلفة ، بحيث يستحيل ايراد شرح خاص بها جميعاً هنـا . ويكفي لغرضنا الحاضر ان نلاحظ ما يلي بشأنها : ليس لأي منها سلطة قط ما عدا السلطة المسندة اليها على اساس تقليد او تفويض خاصين ، فهي جميعها مسؤولة لدى سلطة اخرى في الدولة .

١٥٣ – ليس من الضروري ان تكون السلطة التشريعية قـائمة دائماً ، بل ليس من المنـــاسب ايضاً . إلا انه من الضروري ان تكون السلطة التنفيذية قـائمة ابداً ، إذ ليس من حاجة الى وضع قوانين جديدة دائماً ، ولكن ثمة حـــاجة لتنفيذ القوانين الموضوعة ابداً . وعندما تسند السلطة التشريعية تنفيذ القوانين التي تضعها الى من عداها ، فلها ان تستعيده متى وجدت داعياً لذلك وان تعاقب المسؤولين عن سوء ادارة خارجة على القانون . وينطبق ذلك على السلطة الدولية ايضاً ، لأن هذه السلطة ، شأن السلطة التنفيذية ، وزارية من السلطات الدنيا التي تخضع للسلطة التشريعية المعتبرة ، كما اثبتنا اعلاه ، في اية دولة منتظمة الشؤون ، السلطة العليا والتي يفترض

فيها ان تتألف في هذه الحال من اشخاص عدة . لانها لو قامت في شخص واحد لما أمكن لها إلا أن توجد ، ولكانت لها ، كسلطة عليا ، السلطة التنفيذية العليا بالاضافة الى التشريعية ، فيتاح لها ان تلتئم وتمارس سلطتها التشريعية في المواعيد التي يحددها دستورها الاصلي او التي تحدّدها لدى انتهاء جلساتها ، او متى شاءت ، اذا لم يعين موعد لاجتماعها على احد هذين الوجهين ولم يكن ثمة اسلوب مرسوم لدعوتها للالتئام . فالسلطة العليا انما اسندها الشعب الى هؤلاء الاشخاص ، فهي قائمة فيهم ابداً . ولهم الحق بممارستها متى ارادوا ، ما لم يفرض عليهم دستورهم الاصلي مواعيد معينة للاجتماع او يرجئوا ، بحكم سلطتهم المطلقة ، الاجتماع الى موعد معين ، فاذا حان ذلك الموعد حق لهم ان يجتمعوا ويمارسوا صلاحياتهم من جديد .

١٥٤ – اذا كانت الهيئة التشريعية او اي جزء من اجزائها يتألف من نواب يختارهم الشعب لتلك الفترة من الزمن ، ويعودون لدى انقضائها الى حال المواطنين العاديين ، فلا يكون لهم نصيب من التشريع ما لم ينتخبوا مرة اخرى ، فسلطة الانتخاب هذه ايضاً ينبغي ان يمارسها الشعب اما في مواعيد معينة او عندما يدعى الى ذلك . وفي الحال الثانية تكون سلطة استدعاء الهيئة التشريعية من صلاحيات الهيئة التنفيذية وتكون مقيدة بهذين الشرطين الزمانيين : اما ان ينصّ الدستور الاصلي على اجتماعها وممارسة صلاحياتها طوال فترات معينة ، وعندها يقتصر دور السلطة التنفيذية على اصدار تعليمات وزارية خاصة بانتخاب اعضائها وباجتماعهم حسب الصيغ المرعية ، واما ان يترك الامر لحكمة رئيس الحكومة الذي يستدعي النواب عن طريق انتخابات جديدة ، كلما اقتضت الظروف او مطالب الشعب تعديل القوانين القديمة او وضع قوانين جديدة او رفع المظالم التي ترهق الشعب او تهدّده او دفعها .

١٥٥ – قد يسأل سائل هنا : ولكن ما العمل اذا عمد رئيس السلطة التنفيذية – وهو الذي يأمر قوى الدولة – الى استخدام تلك القوى من اجل حظر الاجتماع على السلطة التشريعية وممارستها لصلاحياتها ، بينما

يقتضي الدستور الاصلي او المطالب الشعبية ذلك ؟ والجواب : ان من يستخدم القوة في اكراه الشعب دون مسوّغ شرعي وينقض الامانة التي عهد بها الشعب اليه ، انما يعلن الحرب على الشعب وعندها يحق للشعب ان يعيد تنصيب السلطة التشريعية وتثبيتها كي تضطلع بسلطته . اذ لما كان الشعب قد نصّب الهيئة التشريعية كيما تمارس سلطة وضع القوانين ، اما في مواعيد معينة او عندما تدعو الحاجة الى ذلك ، فللشعب الحق ان يخلع عنوة اية قوة تحاول ان تصرفه عما هو ضروري للمجتمع وعما تقوم عليه سلامة الشعب وبقاؤه . لأن علاج القوة غير المشروعة في جميع الاحوال والاوضاع هو معارضتها بالقوة . فمن يلجأ الى استخدام القوة غير المشروعة يبيت في حال حرب ، من حيث هو معتدٍ ، فيسوغ عندها معاملته كما يستحق .

١٥٦ — ان سلطة استدعاء الهيئة التشريعية القائمة في الهيئة التنفيذية وحلّها لا تكسب تلك الهيئة التنفيذية السيادة عليها ، بل هي امانة عهد بها اليها من اجل سلامة الشعب ، لاستحالة اعتماد قاعدة ثابتة ، نظراً لتقلب الشؤون البشرية واضطرابها اذ لما استحال ان يتحكم مؤسسو الحكومة الأول بالاحداث المقبلة ، عن بعد نظر ، تحكماً يمكنهم من تحديد مواعيد مناسبة مسبقاً لانعقاد المجالس التشريعية واستمرارها ، مدى الاجيال المقبلة ، تفي بجميع حاجات الدولة ، كان خير علاج لهذه الآفة هو الاعتماد على حكمة رجل واحد حاضر ابداً ، مهمّته الاولى السهر على مصالح الشعب . وان اجتماعات الهيئة التشريعية المتكررة دائماً واستمرار هذه الاجتماعات طويلاً ، دون ان تدعو الى ذلك ضرورة ما ، تشكل ولا شك عبئاً ثقيلاً على الشعب ، ولا بدّ ان ينشأ عنها مساوىء اخطر مع مرور الزمن . إلا ان تبدّل الاحوال السريع قد يستدعي في بعض الاحيان نصرتها الفورية ، فيؤدي عندها اي تأخير في التئامها الى تهديد سلامة الشعب . وقد تكون مهمتها في بعض الاحوال من الخطورة بحيث لا يكفي وقت انعقادها المحدود لانجازها ، فيحرم الشعب عندها من المنفعة التي تنجم عن تداول طويل في الشؤون الهامة . فماذا يمكن صنعه اذن في هذه الحال ،

كي تصان الامة من المزالق الداهمة التي قد تنشأ بين حين وآخر من جراء تحديد فترات مواعيد ثابتة لالتئام الهيئة التشريعية وممارستها لصلاحياتها ، سوى الاعتماد على حكمة رجل حاضر ملمّ بوضع الشؤون العامة ، يستخدم ذلك الشرف من اجل المصلحة العامة ؟ واين يكون وضع هذه الصلاحية الخاصة افضل من وضعه بين يدي من عُهِد اليه بتنفيذ القوانين من اجل هذا الغرض عينه ؟ وهكذا فاذا فرضنا ان الدستور الاصلي لم يبتّ في امر تنظيم مواعيد التئام الهيئة التشريعية ، فقد كان من الطبيعي ان يقع ذلك الى رئيس الهيئة التنفيذية ، ولكن لا كصلاحية تعسفيّة منوطة بمحض هواه ، بل كأمانة يتعهد فيها بممارستها من اجل الخير العام ، كما تقتضي الظروف وتستدعي تقلبات الاحوال . اما اذا كان اسلوب تعيين مواعيد ثابتة لالتئام الهيئة التشريعية او ترك حرية تعيين ذلك للحاكم ، او الجمع بين الاسلوبين ، ينطوي على شيء من المساوىء ، فليس غرضي ان افحص عن ذلك هنا ، بل همي الوحيد ان اثبت ان للسلطة التنفيذية صلاحية خاصة باستدعاء تلك الهيئة وحلها ، إلا انها ليست لتعلو عليها من جراء ذلك .

١٥٧ — ان شؤون هذا العالم متحوّلة دوماً ، فليس يبقى فيه شيء على حاله . وهكذا تتبدل احوال الشعوب وثرواتها وتجارتها وسلطتها : فالمدن العظيمة المزدهرة قد تؤول الى الخراب وتصبح على مرّ السنين اطلالاً مقفرة خاوية ، بينا قد تزدهر الربوع الخالية وتصبح بلاداً آهلة بالسكان حافلة بالخيرات . ولكن لما لم تكن الاشياء متغيرة على وتيرة واحدة وكانت المصالح الخاصة كثيراً ما تُبقي على التقاليد والامتيازات حتى بعد زوال السبب الداعي اليها ، فكثيراً ما يتّفق ، في الحكومات التي يتألف قسم من الهيئة التشريعية فيها من اعضاء ينتخبهم الشعب ، ان يصبح التمثيل فيها على مرّ السنين غير متساوٍ ، لا يتلاءم قط مع الظروف التي ادّت اليه بادىء الامر . ولكي نتحقق من التناقضات الشنيعة التي يؤدي اليها التشبث بالتقاليد بعد ان ينبذها العقل وراءه ظهرياً — يكفي ان ننظر الى اسماء بعض المدن التي لم يبق منها إلا الاطلال ، والتي لا يقوم فيها سوى حظائر للخراف ، ولا يسكنها إلا الرعاة والتي نجدها تبعث الى

المجلس بعدد من الممثلين لا يختلف عما تبعث به مقاطعة غنية زاخرة بالسكان[١] . وذلك امر يقف الغرباء مشدوهين حياله ، ويعترف كل امرىء انه يفتقر الى علاج ، مع ان اكثرهم يحسبون أنه من العسير العثور عليه ، لان دستور الهيئة التشريعية هو اول ما وضعته الجماعة واخطره ، وهو سابق لجميع القوانين الوضعية فيه لأنه يتوقف جملةً على الشعب ، فكيف يتاح لسلطة دنيا ان تحوّره ؟ واذا لم يكن للشعب اذن ، لدى تأسيس السلطة التشريعية ، سلطة الاجراء في تلك الحكومة التي تحدّثنا عنها ما دامت تلك الحكومة قائمة ، فقد ظن بعضهم ان هذه الآفة لا علاج لها .

١٥٨ – ان المبدأ القائل بان « سلامة الشعب هي السنّة العليا » (Salus populi suprema lex) مبدأ عادل اساسي لا يضلّ من اخذ به بامانة قط . فاذا راعى الحاكم الذي يتمتع بسلطة استدعاء الهيئة التشريعية نسبة التمثيل الصحيح عوضاً عن اسلوب التمثيل ، وعيّن بناء على اشارة العقل الصحيح ، لا على العادات القديمة ، عدد الاعضاء[٢] الذين يستحقون تمثيلًا خاصاً في جميع الامكنة (وهو حق لا تستطيع اية فئة من فئات الشعب ، مهما كانت صفتها ، ان تدّعيه إلا بمقدار ما تقدم من المؤازرة للمجتمع) ، بطل القول انه اقام هيئة تشريعية جديدة ، وثبت انه اعاد انشاء الهيئة الاصلية الاولى واصلح المفاسد التي سببها كرّ السنين خفيةً والتي لم يكن منها بدّ . إذ لما كان الظفر بتمثيل عادل متكافىء هو خير الشعب ورائده ، كان كل من يساعده على بلوغ ذلك الهدف صديقاً وفياً للحكومة وركناً من اركانها ، فكيف لا يحظى بموافقة الامة ورضاها ؟ اذ صلاحية الحاكم الخاصة[٣] ان هي إلا صلاحية يتمتع بها الحاكم من اجل تأمين المصلحة العامة في تلك الاحوال المتوقفة على احداث غير متوقعة او اكيدة والتي لا يتاح للقوانين الثابتة التي لا تتغير ان تصرّفها باطمئنان . وكل ما من

---

(١) وذلك في بريطانيا ايام « لوك » حيث بقيت تلك المدن على سنتها القديمة ، دون تغيير في بعض الاحوال – المترجم .

(٢) من المواطنين – المترجم .

(٣) Prerogative .

شأنه ان يصنع علانية من اجل خير الشعب (وتلك حال تشييد الدولة على اسسها الصحيحة) – إن هو الا صلاحية خاصة عادلة وسيظل ابداً كذلك . وان سلطة تأسيس بلديات جديدة وانتخاب نواب جدد عنها ، انما تنطوي على الافتراض ان اسس التمثيل قد تتغير ، على مرّ السنين ، فيصبح للذين لم يكن لهم حق بالتمثيل ، من قبل ، هذا الحق ، وبناء على الحجة نفسها يبطل حق الذين كانوا يتمتعون بمثل هذه الميزة من قبل ، فباتوا اقل من أن يؤبه لهم . وليس تبدل الوضع الراهن الذي قد ينجم عن الفساد او الانحلال هو ما يلحق بالحكومة الضرر بل جنوحها الى الاساءة الى الشعب او اضطهاده والى تنصيب حزب او فئة منه دون سواها وتمييزها عنه وتسخير سائر ابناء الشعب جوراً لها . وكل ما لا يمكن إلا الاقرار بأنه من مصلحة المجتمع والشعب عامة ، وبناء على اعتبارات عادلة ثابتة ، فمن الممكن تبريره دائماً كلما وقع . وكلما انتخب الشعب ممثليه على اسس عادلة ومتساوية تتفق مع دستور الحكومة الاصلي ، كان ذلك تعبيراً عن ارادة المجتمع واجراءً من اجراءاته ولا شك ، اياً كان الآذن او الموحي اليهم بصنع ذلك .

الفصل الرابع عشر

في الصلاحيات الملكية الخاصة (١)

١٥٩ – في البلدان التي يضطلع فيها بالسلطتين التشريعية والتنفيذية هيئة واحدة – كما هي الحال في جميع الممالك المعتدلة والحكومات التي استقام دستورها – يقضي خير المجتمع بأن تترك عدة شؤون لاجتهاد صاحب السلطة التنفيذية . اذ لما كان واضعو الشرائع عاجزين عن التنبؤ بكل ما يفيد المجتمع والتحسب له عن طريق القوانين ، كان لمنفّذ القوانين الذي يقبض على زمام السلطة حق منبثق من سنّة الطبيعة العامة باستخدام هذه السلطة من اجل خير المجتمع ، في الكثير من القضايا التي لم يعرض القانون المدني لها ، حتى تلتئم الهيئة التشريعية لمعالجتها . ولعمري ان ثمة شؤوناً عدة ليس بوسع القانون التحسّب لها من أي وجه قط ، فتحتم ضرورة ان تترك لاجتهاد القائم على السلطة التنفيذية – كي يعالجها بحسب مقتضيات الخير والمصلحة العامين . ومن المستحبّ ان تفسح القوانين نفسها المجال للسلطة التنفيذية في بعض الاحوال ، او بالاحرى – لهذه السنّة الرئيسية من سنن الطبيعة والحكم – وهي : ضرورة المحافظة على كل اعضاء المجتمع ، ما امكن الامر . اذ قد تنشأ قضايا عدّة قد يضرّ التقيّد الضيق الصارم فيها بالقوانين ، كالامتناع – مثلاً – عن هدم بيت رجل بريء من اجل وقف امتداد النار المندلعة في بيت مجاور له . وقد يقوم رجل ما بعمل يعرّضه

(١) Prerogative .

لملاحقة القانون الذي لا يميّز بين الاشخاص ، بينا يستحق هذا العمل — بحدّ ذاته — المكافأة والعفو . فكان من المستحب ان يترك للحاكم صلاحية التخفيف من وطأة القانون ، في الكثير من الاحوال ، والعفو عن بعض المجرمين . اذ لما كان غرض الحكم المحافظة على المجموع ، ما امكن الامر ، وجب الابقاء حتى على المجرمين ، حيث لا يلحق من وراء ذلك بالابرياء ضرر .

١٦٠ — وان صلاحية العمل اجتهاداً من اجل الخير العام ، حيث لا ينصّ القانون على النهج الصحيح ، بل حتى خلافاً لنص القانون في بعض الاحيان ، هو ما يدعى صلاحية خاصة او امتيازاً . اذ ان السلطة التشريعية في بعض الحكومات ليست قائمة ابداً وهي تتألف في الغالب من عدد عديد ، لذلك كانت عاجزة عن الاسراع بالتنفيذ ؛ وإذ يستحيل التنبؤ بجميع الطوارىء والضرورات التي تعني المجتمع وتدبّرها بالقوانين الصالحة ، او سنّ قوانين لا ينجم عنها ضرر ، اذا طبّقت بصرامة في جميع الاحوال وعلى جميع الاشخاص الذين يخالفونها ، وجب ان يترك للسلطة التنفيذية شيء من الحرية يتيح لها ان تنهج ، في الكثير من الامور ، نهجاً اختيارياً لم ينصّ عليه القانون .

١٦١ — ومع ان هذه السلطة انما تستخدم لخير الجماعة وفقاً لامانة الحكم ، واغراضه — فهي صلاحية خاصة ، لا تتسرّب اليها الريبة . فالناس قلّما يدققون او يتحذلقون في الشبه التي يثيرونها حول هذه الصلاحية ، ما دامت تستخدم باعتدال في السبيل التي وجدت من اجلها — اعني : خير الشعب وليس ضدّه صراحة . اما اذا نشأت مشادة بين السلطة التنفيذية والشعب حول ما يصحّ ان يعتبر صلاحية خاصة فان وجه استخدام هذه الصلاحية ، في نفع الشعب او ضرّه ، هو ما يفصل في هذه المشادة .

١٦٢ — من السهل ان نتصور كيف كانت الجمهوريات ، اوّل نشأة الحكومات ، لا تختلف كثيراً عن الأُسَر في عدد اعضائها ، فلم تختلف

عنها كثيراً في عدد قوانينها ايضاً . ولما كان الحكام إذ ذاك بمثابة آباء للشعب ، يسهرون على رفاهيته ، كان مردّ الحكم كله الى الصلاحية الخاصة . فكانت بضعة قوانين معروفة تفي بالغرض ، بينما كان اجتهاد الحاكم وعنايته يسدّان النقص كله . ولكن عندمـــا قيّض للخطأ او التملّق ان يحملا ضعاف الملوك على استغلال هذه الصلاحية من اجل مآربهم الخاصة ، لا من اجل الخير العام ، عمد النـــاس الى تحديد صلاحيات الملوك ، عن طريق القوانين الصريحة ، في كل المسائل التي عانوا فيها شيئاً من العنت على يدهم ، وهكذا حدّوا من الصلاحية الخاصة ، في تلك القضايا التي كانوا هم وآباؤهم قد تركوا فسحة فيهـا لرويّة ملوكهم وحسن تدبيرهم فاستخدموهـا بادئ الامر خير استخدام ، من اجل مصلحة الشعب .

١٦٣ – فالقائلون اذن ان الشعب انما يعدو على صلاحية الملوك عندما يعمد الى تحديد جزء منها عن طريق القوانين الوضعية يخطئون خطأ عظيماً في فهمهم لطبيعة الحكم . فهم اذ يصنعون ذلك لا يسلبون الملك حقاً من الحقوق الخاصة به ، بل يصرّحون ان السلطة التي عهدوا بهـا طويلًا اليه او الى اجداده كي يمارسوها ما شاؤوا من اجل خير الشعب لم تكن امراً ارادوه ان يحتفظ به متى استخدمها لغرض آخر . إذ لما كان غرض الحكم هو خير المجموع ، فكل تغيير يدخل عليه وفقاً لذلك الغرض لا يصحّ ان يدعى تعدّياً على احد – ما دام من الممتنع ان يكون لأي امرئ في الحكم حق يستهدف غرضاً آخر . ولا يستحق اسم التعدي إلا ما يسيء الى الخير العام او يعارضه . اما الذين يذهبون الى خلاف ذلك ، فكأنهم يحسبون ان للحـاكم مصلحة متميزة عن خير المجموع ومنفصلة عنه وان الحاكم لا يوجد من اجلها ، وهو المصدر الذي تنبثق منه جميع المساوئ والفتن في الحكومات المدنية تقريباً . ولعمري انه لو كان الامر كذلك ، لما كان الناس العائشون تحت سيطرته ليؤلفوا مجتمعاً من المخلوقات العاقلة التي تألبت من اجل خيرها العـام ، شيمة الذين ينصّبون عليهم حكاماً كي

يسهروا على مصالحهم ويدفعوا بها قدماً ، بل لكانوا بمثابة قطيع من الانعام الخاضعة لسلطة راع يتعهّدها ويسخرها من اجل لذته او منفعته . فلو كان الناس من البلاهة وغلاظة القلب بحيث يرتضون الانتماء الى المجتمع على هذا الوجه ، لكانت صلاحية الملك الخاصة فعلًا عبارة عن سلطة غاشمة تخوّل صاحبها – كما يزعم بعضهم – ان يفعل ما فيه مضرّة الشعب .

١٦٤ – ولكن لما كان يستحيل ان نفترض ان مخلوقاً حراً عاقلًا يرضخ مختاراً لسلطة امرىء آخر لجلبة الضرر على نفسه ، (رغم انه قد يرى ان ليس من الضروري او المفيد ، حين يتاح له حاكم عادل حكيم ، ان يفرض قيوداً دقيقة على سلطته في كل شيء) لم تكن الصلاحية الخاصة إلا عبارة عن سماح الشعب لحكامه ان يتصرّفوا على هواهم في عدّة امور لم ينصّ القانون على النهج الواضح فيها ، بل وفي بعض الاحيان ، خلافاً لمنطوق القانون ، من اجل الخير العام ، واذعان الشعب لذلك التصرّف . فكما ان الحاكم الامين الحريص على الامانة الملقاة على عاتقه الساهر على مصلحة شعبه لا يسعه ان يتقلّد من الصلاحيات الخاصة فوق ما يجب – اي من وسائل صنع الخير – كذلك الحاكم الضعيف الفاسد الذي قد يطالب بالسلطة التي كان يمارسها اجداده دون الاستنارة بهدي القانون ، كحق خاص به بحكم منصبه ، له ملء الحرية في ممارستها كما يحلو له ، في خدمة مآرب تختلف عن مصلحة الشعب ، انما يتيح للناس فرصة المناداة بحقوقهم والمطالبة بالحدّ من تلك السلطة التي سلّموا بها ضمناً ، طالما كانت تمارس من اجل مصلحتهم .

١٦٥ – ومن ينظر في تاريخ انكلترا ، يرى ان صلاحية الملوك الخاصة كانت ابداً غاية في اتّساع المدى حيث كانت بيد احكم ملوكنا وافضلهم ، لان الشعب كان يشاهد بام عينه ان افعالهم كانت تتجه اتجاهاً تاماً نحو الخير العام . فاذا ادّى الضعف او الخطأ البشريان ، في بعض الاحوال ، الى انحراف طفيف عن ذلك النهج (ما دام الملوك قد جُعلوا من طينة سائر البشر) ، فلم تكن سيرتهم عامة لتهدف إلا الى العناية بالشعب

وتعهده . واذ وجد الشعب ما حداه على الاطمئنان الى هؤلاء الحكام ، فقد رضخ لهم ، كلما تصرفوا من دون مشورة القانون او خلافاً له ، واساغ لهم ، من غير ادنى تظلّم ، ان يبسطوا من «صلاحيتهم الخاصة» كما شاؤوا ، مدركاً بحق انهم لم يصنعوا في ذلك شيئاً فيه خروج على القوانين ، ما دام تصرفهم يتّفق مع اساس جميع القوانين وغرضها — اي الخير العام .

١٦٦ — ولقد كان لمثل هؤلاء الملوك الراشدين[١] بعض الحق بالسلطة المطلقة ، بناء على الحجّة القائلة بان الملكية المطلقة هي افضل اشكال الحكم ، لانها الشكل الذي يحكم الله ذاته الكون بحسبه ، لان مثل هؤلاء الملوك انما يضربون بقسط من حكمته وجوده ، وعلى هذا الاساس يستند القول المأثور : ان حكم الملوك الاخيار يمثل ابداً خطراً عظيماً على حرية شعبهم . اذ لما كان خلفاؤهم ، الذين قد يديرون الحكم بروح اخرى كثيراً ما يعتمدون افعال هؤلاء الحكام الاخيار كمِثالٍ يحتذى ويتخذونها معياراً لصلاحيتهم الخاصة — كما لو كان قد صُنع من اجل خير الشعب واعتبر حقاً من حقوقهم يخوّلهم إلحاق الضرر بهم اذا طاب لهم ذلك — فكثيراً ما يؤدي ذلك الى الشقاق ، او الى الفتن في بعض الاحوال ، قبل ان يقيّض للشعب استعادة حقه الاصلي واثبات أن ما لم يكن صلاحية خاصة أصلاً ، فليس بصلاحية خاصة اذن[٢] . اذ من المستحيل ان يكون لأي فرد من افراد المجتمع الحق بإلحاق الضرر بالشعب ، مع انه من الممكن والمعقول جداً ان لا يعمد الشعب الى تحديد صلاحية الملوك او الحكام الخاصة الذين لم يتجاوزوا قط حدود الخير العام . « فما الصلاحية الخاصة سوى القدرة على صنع ما فيه خير الشعب دون الاستناد الى قاعدة » .

١٦٧ — ان دعوة البرلمان الى الالتئام في انكلترا وتعيين الوقت والمكان

---

(١) في الاصل : Godlike : اشباه الآلهة — المترجم .

(٢) اي انهؤلاء الخلفاء قد يعتمدون افعال سلفهم الفاضلة اساساً للاستبداد برعيتهم — بينا لم تكن افعال هذا السلف ، لتهدف إلا الى خير هذه الرعية ، رغم انبثاقها من صلاحيات واسعة — المترجم .

والامد لهذا الالتئام هي ولا ريب صلاحية من صلاحيات الملك ؛ ولكن يُرجى في تلك الحال ان تستخدم من اجل خير الامة وفقاً لمقتضيات الزمان ومتطلبات الحال . اذ لما كان من المستحيل التنبؤ بما عساه ان يكون افضل الامكنة والازمنة لاجتماعه ، فقد عهد بتحديدها الى السلطة التنفيذية ، التي فوّض اليها اختيار مـا كان منها ضامناً للمصلحة العامة ومتفقاً مع اغراض البرلمان .

١٦٨ – هنا قد يسأل السؤال القديم حول هذه الصلاحيات الخاصة : « ولكن من ترى يقرر ما اذا كانت تلك الصلاحية تستعمل كما ينبغي ؟ » والجواب عندي : ليس ثمة حكم على الارض بوسعه ان يحكم بين سلطة تنفيذية قائمة تتمتع بصلاحية كهذه وهيئة تشريعية تعتمد في إلتئامها على مشيئة تلك السلطة ، وليس ثمة حكم بوسعه ان يحكم بين الهيئة التشريعية والشعب ، اذا اتفق ان عقدت السلطة التنفيذية او التشريعية النية ، عندما يستتب لها الامر ، او عمدتا الى استعباد الشعب او القضاء عليه ؛ فليس امام الشعب عند ذاك من مخرج من هذا المأزق واشباهه من المآزق التي لا حكم يفصل فيهـا على الارض ، سوى الاستجارة بالسماء . لأن الحكام في مثل هذه الاحوال انما يمارسون سلطة لم يقلّدهم اياها الشعب ، فكانت افعالهم تلك جائرة ، إذ يستحيل أن نفترض ان هذا الشعب يرضى بان يحكم عليه أحد بقصد الاضرار بـه . وحيث يجرّد جمهور الشعب او اي فرد من افراده من حقهم او يسخرون لسلطة غير شرعية ، فلهم ملء الحرية بالاستجارة بالسماء – اذا لم يكن لهم حكم يلوذون به على الارض – كلما اعتبروا ان الامر على هذا الجانب من الخطورة . ومع ان الشعب ، لا يصحّ ان يكون حكماً (فعلياً) فيكون له ، بناء على دستور ذلك المجتمع ، سلطة عليا تخوّله الفصل في النزاع واصدار حكم باتّ فيه ، فهو يحتفظ مع ذلك لنفسه بحق التقرير النهائي ما اذا كان لاستجارته بالسماء من داع ، في تلك القضايا التي لا حكم بشري يفصل فيهـا ، وذلك بنـاء على سنّة عليا سابقة لجميع قوانين البشر الوضعية . وهذا القرار ليس بوسعه التخلي عنه ، لانه ليس في طوق اي انسان ان يسخّر نفسه لسلطة غيره بحيث يكتسب

هذا قدرة القضاء عليه : فلا يسيغ الله او الطبيعة لأي امرىء كان ان يتخلى عن ذاته الى حد اغفال المحافظة عليها . وما دام لا يحقّ له ان يقضي على ذاته بيده ، فلا يحقّ له ان يخلع على امرىء آخر سلطة القضاء عليها . ولا يزعمنّ احد ان من شأن هذا المبدأ ان يزرع بذور الفوضى السياسية الدائمة ، لانه لا يصبح نافذ المفعول إلا متى تفاقم الشر تفاقماً تضجّ معه الاكثرية وتضيق به ذرعاً ، وتتحقق ان لا مفرّ من اصلاحه . وهي مرحلة لا خطر على السلطة التنفيذية او على الملوك الحكماء من بلوغها ، اذ هي من المزالق التي ينبغي عليهم تجنبها فوق كل شيء ، لانها من اخطرها جميعاً .

الفصل الخامس عشر

في السلطة الأبوية والاستبدادية جملة

١٦٩ — لقد تحدثت عن هذه السلطات الثلاث واحدة واحدة في ما سبق، إلا ان الاخطاء الكبرى التي تفشّت حديثاً حول طبيعة الحكم انما تنبثق عندي من الخلط بين هذه السلطات الثلاث المتميزة واحدتها عن الاخرى؛ فلعله من المفيد النظر فيها جملة هنا.

١٧٠ — فالسلطة الابوية او سلطة الوالدين اولاً: ان هي إلا السلطة التي تخوّل الوالدين ان يهيمنوا على اولادهم، من اجل خيرهم حتى يبلغوا سنّ التمييز او سنّ الادراك التي يمكنهم معها ان يفقهوا تلك القاعدة التي يتوجّب عليهم ان يحكموا ذواتهم على اساسها، سواء أكانت السنّة الطبيعية ام قانون بلادهم المدني، وان يلموا بها إلمام عدد من اقرانهم الذين يعيشون احراراً في ظل تلك السنّة وذلك القانون. وان الرقّة والحنان اللذين غرسهما الله في نفوس الوالدين حيال الابناء يدلأن دلالة واضحة على ان الغرض من هذه السلطة ليس الحكم القاسي الجائر، بل مساعدة الاولاد وتثقيفهم والمحافظة عليهم. ولكن مهما يكن من امر، فلا مبرر للقول — كما سبق واثبتُّ — انها تنطوي على سلطة الحياة والموت على الابناء في اي وقت اتفق اكثر ممن عداهم من البشر، او على سيطرة الوالدين على الابناء بعد بلوغهم سنّ الرجولة وسنّ التمييز العقلي الكامل، إلا بمقدار ما ينطوي تلقّيهم الحياة والثقافة من والديهم على احترامهم والاعتراف بجميلهم ومؤازرتهم واعالتهم طيلة حياتهم[1].

(١) اي ان العلاقة بين الآباء والابناء في كلا الحالين، ليست من النوع السياسي، بل من النوع الاخلاقي الذي يدخل في عداد العلاقات الارادية لا القسرية — المترجم.

وهكذا فالحكومة الابوية هي حكومة طبيعية حقاً ، إلا انها لا تمتد قط الى اغراض الحكومة السياسية وصلاحياتها . فسلطة الاب لا تتناول ملك الابن الذي لا يشاركه فيه احد .

١٧١ – ثانياً : ان السلطة السياسية ان هي إلا تلك السلطة التي كان يتمتع بها كل امرىء في « الطور الطبيعي » فتخلى عنها للمجتمع ، ومن خلاله للحكام الذين نصّبهم المجتمع كأولياء عليه مشترطاً عليهم هذا الشرط صراحة او ضمناً : وهو استخدامها من اجل خيرهم وحماية املاكهم . اما تلك السلطة التي يتمتع بها كل امرىء في « الطور الطبيعي » والتي يتنازل عنها للمجتمع في كل الاحوال التي يستطيع فيها المجتمع ان يحميه ، فتقوم على استخدام تلك الوسائل التي تطيب له والتي تحلّها له الطبيعة للمحافظة على ثروته ، وعلى معاقبة الخارجين على السنّة الطبيعية من اقرانه ، على الوجه الامثل الذي يضمن بقاءه وبقاء سائر البشر كما توحي اليه بصيرته . وهكذا فلما كان غرض هذه السلطة ومبدأها ، وهي بعدُ ملك لكل امرىء في « الطور الطبيعي » ، بقاء المجتمع الذي ينتمي اليه ، وهو الجماعة البشرية باسرها ، فيمتنع ان يكون غرضها ومبدأها ، عندما يتولاها الحاكم ، سوى سلامة ابناء ذلك المجتمع والمحافظة على ارواحهم وحرياتهم واملاكهم . وهكذا يستحيل ان تكون سلطة عسفية مطلقة على ارواحهم وارزاقهم ، بينما هي قد وجدت من اجل صيانتها ما امكن الامر ، إذ هي تشتمل على سلطة وضع القوانين مقرونة بتلك العقوبات الكفيلة ببقاء المجموع ، وذلك ببتر الاعضاء الفاسدة التي تهدد الاعضاء السليمة فيه ، دون سواها ، وبدونه لا يبعث للجوء الى العنف أي مسوّغ . وهذه السلطة انما تنبثق من التعاقد والاتفاق ورضى الافراد الذين يتألف منهم المجتمع .

١٧٢ – ثالثاً : السلطة الاستبدادية هي السلطة العسفية المطلقة التي يمارسها رجل على رجل آخر والتي تخوّله القضاء عليه متى شاء ، وهي سلطة لا تخلعها الطبيعة التي لم تقرّ مثل هذه الفروق بين البشر ، ولا يقرّها الاتفاق . إذ لما لم يكن للانسان مثل هذه السلطة المطلقة على حياته هو ، استحال عليه ان يخلع مثل هذه السلطة على انسان آخر ، وانما هي نتيجة

هدر المعتدي لحياته ، عندما يعلن الحرب على خصمه . لانه إذ يطلّق العقل الذي ابدعه الله ليكون حكماً بين الانسان واخيه الانسان ، وينبذ الطرق السلمية التي يأمر بها ذلك العقل ، ويلجأ الى القوة ليفرض مآربه الخاصة على امرىء آخر ظلماً وعدواناً ، فهو يعرّض نفسه للهلاك على يد خصمه ، كلما استطاع ، شيمة كل حيوان بريّ ضارٍ قد يفتك به . وهكذا فالاسرى الذين يعتقلون في حرب عادلة مشروعة وحسب ، ينصاعون لسلطة استبدادية ، لا ينطبق عليها مبدأ التعاقد ، لانها لا تنبثق من التعاقد ، وانما هي استمرار لحالة الحرب . اذ اي عقد يمكن توقيعه مع من لا يملك التصرّف حتى بحياته ؟ واي شرط من شروط العقد يمكنه ان ينفّذ ؟ اذ ما ان يتاح له ان يتصرّف بحياته حتى تبطل سلطة سيّده الاستبدادية العسفية عليه . وكذلك فمن كان له سلطة على حياته ، فله الحق بوسائل المحافظة عليها . وما أن يبتدىء التعاقد حتى تنتهي العبودية ، فمن يرتبط بشروط مع اسير قبض عليه ، يكون قد تخلّى عن سلطته المطلقة عليه وانهى حالة الحرب معه .

١٧٣ – تخلع الطبيعة اولى هذه السلطات (اي السلطة الابوية) على الوالدين من اجل خير اولادهم مدى سني قصورهم ، كي يتلافوا عجزهم وجهلهم بادارة ملكهم .

(واعني بالملك هنا ، وفي سائر المواضع ، حق الناس بامتلاك ذواتهم وارزاقهم) . والاتفاق الحر يخلع الثانية (اي السلطة السياسية) على الحكام من اجل خير رعيّتهم ، كي يوفروا لهم شروط امتلاك ارزاقهم واستثمارها بأمان . والهدر[1] يخلع الثالثة ، اي سلطة السيّد الاستبدادية ، لمصلحته الخاصة ، على قوم جرّدوا من كل ملك .

---

(١) في الاصل : Forfeiture ، وهي سقوط حق المغلوب في الحرب بالملك وهدر دمه – المترجم .

١٧٤ – ان من يتأمل في نشوء هذه السلطات المختلفة ومداها واغراضها المتباينة ، يتبيّن بوضوح ان السلطة الابوية تنحطّ عن سلطة الحاكم السياسية بمقدار ما تربو السلطة الاستبدادية عليهـــا ، وان السيادة المطلقة ، اينما استقرت ، لا تمت الى الاجتماع المدني بصلة ، حتى انها لتناقضها كما تناقض العبودية الملكية . والسلطة الابوية توجد حيث يعجز الولد لقصوره عن ادارة املاكه ، والسياسية حيث يملك الناس مالاً يتصرفون به ، واستبدادية حيث لا يملك المحكومون شيئاً قط .

الفصل السادس عشر

في الغلبة

١٧٥ – على الرغم من ان الحكومات يستحيل ان يكون لها نشأة اصلاً غير التي مرّ ذكرها ، والنظم السياسية يستحيل ان تبنى إلا على رضى الشعب ، فالفتن التي يحفل بها تاريخ العالم والتي تنجم عن طموح الحكام قد ادّت الى التغاضي عن هذا الرضى ، في غمرة الحرب التي تؤلف جانباً هاماً من تاريخ البشر . لذلك خلط عدد من النــــاس بين قوة السلاح ورضى الشعب ، فاعتبروا الغلبة اصلاً من اصول الحكم . ولكن بين الغلبة وتأسيس حكومة من الحكومات مثل ما بين تقويض بنيـــان ما وتشييد بنيان جديد مكانه من اتّساع الشقّة . ولعمري انها كثيراً ما تمهّد السبيل لقيام نمط جديد من انماط الدولة ، على انقاض الدولة السابقة ، إلا انه يتعذّر عليها تأسيس دولة جديدة بدون رضى الشعب وموافقته[١] .

١٧٦ – اما ان المعتدي الذي يشن الحرب على امرىء ما ويسطو على حقوقه ظلماً وعدواناً لا يكتسب قط من خلال تلك الحرب الغاشمة حق التسلط على المغلوب ، فامر يسلّم به في الحـــال كل من يسلّم انه ليس للصوص والقراصنة حق التسلط على كل من يمكّنهم بأسهم ان يسيطروا عليه ، وان الوعود التي تنتزع بالقوة غير المشروعة لا تلزم اصحابهـــا . لنفرض ان لصاً اقتحم منزلي وارغمني على امضـــاء صك يقضي بتحويل

---

(١) اي ان تقويض دولة بالغلبة قد يعقبه قيام دولة اخرى ، الا ان ذلك لا يجعل منها دولة جديدة تتصف بصفة الدولة الشرعية ، بل يكون قيامها على انقاض الدولة السابقة بالعرض – اي فعلاً لا شرعياً ، كما يقال في اللغة الدبلوماسية : «de facto» لا «de jure» – المترجم .

املاكي له ، وهو مسلط سيفه عليّ ، فهل يكسبه ذلك حقاً ما ؟ وان للفاتح الغاشم الذي يرغمني على الخضوع له حقاً كذلك الحق ينتزعه بسلاحه . فالاذى والجريمة سيّان ، أارتكبها ملك عظيم ام عبد ذليل . فمنصب الجاني وعدد اتباعه لا يؤثر على طبيعة الجرم ، بل هو يزيد في فظاعته . والفرق الوحيد هو ان كبار اللصوص يعاقبون صغارهم كي يبقوهم على ولائهم لهم ، اما الكبار انفسهم فيكللون بالغار ويحرزون النصر ، لانهم اقوى من ان تطالهم يد العدالة الواهنة على الارض ولانهم يقبضون على زمام السلطة التي ينبغي ان تضرب على يد المجرمين . فما هو العلاج ضد لصّ اقتحم منزلي على هذا الوجه ؟ — الاستجارة بالقانون طلباً للعدالة . ولكن لعلّ العدالة معدومة او لعلي مقعد لا اقوى على الحركة : فانا اسرَق ولا استطيع الاستجارة بالقانون . ولو كان الله قد انتزع مني جميع اسباب العلاج لما بقي لي سوى الصبر . إلا ان ابني قد ينشد الانصاف على يد القانون الذي حُرمته انا ، متى استطاع : وقد يستجير هو او ابنه بالقانون تكراراً ، حتى يظفر بحقه . ولكن ليس للمغلوبين او لابنائهم من محكمة او موئل على الارض يلوذون به . فبوسعهم اذن ان يستغيثوا بالسماء ، كما فعل يفتاح ، مراراً وتكراراً حتى يظفروا بحق اجدادهم الاصلي : وهو ان تتولّى عليهم هيئة تشريعية تختارها الاكثرية وترضى بها طوعاً . فاذا قيل : ان ذلك قد يؤدي الى مصاعب جمة ، اجبت : انها لا تربو على المصاعب التي تجابهها العدالة ، حيث تكون مبذولة لكل من يستغيث بها . فمن يؤذي جاره بلا مبرر ، تعاقبه على ذلك عدالة المحكمة التي يحتكم اليها ذلك الجار . اما الذي يستجير بالسماء فعليه ان يتحقق من انه على حق في استجارته وانها جديرة بالجهد والعناء اللذين يبذلها لأنه ماثل لا محالة يوماً ما امام محكمة عليا لا يمكن التدجيل عليها تجازي كل امرىء على الاساءة التي ألحقها باقرانه ، اي : باي فرد من افراد البشر . ومن ذلك يتّضح لنا ان الغالب في حرب جائرة لا يكتسب من جرّاء ذلك حق استعباد المغلوب واكراهه على طاعته .

١٧٧ — ولكن اذا فرضنا ان النصر كان حليف الجانب الجدير بالنصر ،

فلنتأمل في الغالب في حرب مشروعة وننظر ما هي السلطة التي يكتسبها وعلى من ؟

اولاً : من الواضح انه لا يكتسب اية سلطة ، من جراء غلبته ، على شركائه في الغلبة ، اذ يستحيل ان يلحق بالذين حاربوا الى جانبه عنت من جرائهـا ، وحريّ بهم ان يبقوا على الاقل احراراً ، كما كانوا من قبل ، ولا سيما انهم يحاربون غالباً بناء على اتفاق ، مشترطين فيه مشاركة قائدهم في الغنيمة والتمتع بنصيبهم منهـا ، فضلاً عما يرتجونه من منافع اخرى تجنيها سيوف الفـاتحين ، او على الاقل ، من اقطاع في الاراضي المحتلة . ولا يعقل ان يصبح المنتصرون عبيداً ، رغم انتصارهم ، ويكللوا جباههم بالغار كي يقدموا انفسهم ضحايا على مذبح انتصار قـائدهم وحسب . وان الذين يشيدون الملكية المطلقة على حدّ السيف يحسبون ابطـالهم ، مؤسسي هذه الممالك ، من مشاهير الطغام وحسب ، متناسين انه كان يحارب الى جانبهم في المعـارك التي كسبوها ضباط وجنود عدّة اعانوهم على الفتح واشتركوا معهم في احتلال البلاد التي قهروها . ويخبرنا بعضهم ان المملكة الانكليزية يرقى تاريخ تأسيسها الى الفتح النورماندي[١] ، وان لملوكنا من جراء ذلك حقاً بالسلطة المطلقة . ولو صحّ ذلك ، خلافاً لما يتبيّن من قراءة التاريخ ، وكان لوليم (الفاتح) الحق بغزو هذه الجزيرة ، لما شملت سلطته القائمة على الفتح إلا السكسون والبريطانيين ، الذين كانوا يقطنون هذه البلاد آنذاك . اما النورمانديون الذين قدموا معه واعـانوه على فتح بريطانيا ، وكلّ من تحدّر منهم ايضاً ، فقد بقوا على حريتهم لأن عبودية الفتح لم تلحق بهم ، مهما كان نوع السلطة التي انبثقت منه . فاذا طالبت انا او غيري من الناس بالحرية المتحدّرة منهم[٢] ، كان من العسير جداً اثبات خلاف ذلك . وبيّن ان السنّة التي قضت بان لا يكون بين الفريق الاول والفريق الثـاني تمييز ، شاءت ان لا يكون تمييز قط بين حرّيتها او امتيازاتها ايضاً .

(١) وهو فتح بريطانيا المشهور على يد « وليم الفاتح » سنة ١٠٦٦ — المترجم .

(٢) اي اذا ادّعى انه يتحدّر من هولاء النورمانديين ، لا من السكسون والبريطانيين الذين عنَوا لسلطة وليم الفاتح ، ثبت انه واشباهه احرار — المترجم .

١٧٨ – ولكن لنفرض ان الغالب والمغلوب لا يندمجان قط في شعب واحد يعيش في ظل القوانين نفسها ويتمتع بالحرية ذاتها ، وهو امر قلّما نصادفه ، فلنبحث اذن عن السلطة التي يتمتّع بهـا الغالب الشرعي على المغلوب – وهي عندي سلطة استبدادية بحتة . للغـالب سلطة مطلقة على ارواح الذين هدروا دمهم عمداً ، اذ خاضوا حرباً غاشمة خاسرة ، ولكن ليس على ارواح الذين لم يخوضوا تلك الحرب او على ارزاقهم ، حتى ولا على ارزاق الذين خاضوها فعلًا .

١٧٩ – ثانياً : اذهب الى ان الفـاتح لا يكتسب السيطرة إلا على الذين ساهموا في استخدام القوة الغـاشمة ضدّه او وافقوا عليه او رضوا به . لان الشعب اذ لم يخلع على حكامه اي سلطة تخولهم اجتراح الافعال الجائرة – كشنّ حرب غاشمة مثلًا – (ما دام لا يملك مثل هذه السلطة) ، لم يكن من الانصاف ان يحمّلوا تبعة العنف والجور اللذين يُقترفـان في حرب غاشمة ، إلا بمقدار ما ساعدوا على اضرامهـا – كما لم يكن من الانصاف ان يحملوا تبعة العنف والظلم اللذين يلحقهما الحكام بالشعب نفسه او بأي فئة من فئاته ، ما داموا لم يخولوهم هذا الحق او ذاك . والحق ان الفاتحين ، قلّما يأبهون لمثل هذا التمييز ، فهم يرحّبون بالفوضى الناشئة عن الحرب كي يستولوا على كل شيء ، ولكن ذلك لا يمسّ بالناحية الشرعية في الامر ، فسلطة الغـالب على ارواح المغلوبين انما تنبثق من انهم قد استعانوا بالقوة على اقتراف جرمٍ ما او الابقاء عليه ، فلم يكن له تلك السلطة اذن إلا على الذين تواطأوا على استعمال تلك القوة . امـا سائر البشر فابرياء : فليست سلطته على سكان بلاد لم يسيئوا اليه قط – (فلم يهدر دمهم اذن[1] ؟) – اكثر منها على اي امرىء عاش عيشة وئام ووفاق معه ، من دون ان يسيء اليه او يستفزّه قط .

١٨٠ – ثالثاً : ان السلطة التي يحرزها الفاتح على الذين يقهرهم في حرب عادلة هي سلطة استبدادية محضة . فله سلطة مطلقة على ارواح الذين هدروا

---

(١) نتيجة هزيمتهم في حرب غير مشروعة – المترجم .

دمهم لدى خوضهم الحرب معه؛ ولكنه لا يكتسب من جرّاء ذلك حق امتلاك اموالهم. ولا شك عندي ان هذا القول قد يبدو لاول وهلة غريباً كل الغرابة، لمنافاته التامة للعرف المتّبع في العالم. اذ ما اكثر ما يتحدث الناس عن الاستيلاء على بلد من البلدان، عن طريق الفتح – كما لو كان الفتح، دون اي فعل آخر، كافياً لخلع حق التملّك على الفاتح. ولكن متى ذكرنا ان اعمال اصحاب السطوة والبطش، مهما كانت شاملة فهي ليست معيار الحق إلا فيما ندر، بانت لنا صحة ذلك، مع ان الامتناع عن مناقشة الشروط التي تفرضها سيوف الفاتحين مظهر من مظاهر الخضوع لهم.

١٨١ – نشاهد في جميع الحروب تلازماً بين القوة والتخريب، اذ يندر ان يحجم المعتدي عن إلحاق الضرر باملاك الذين يشنّ عليهم الحرب، ومع ذلك فاستخدام القوة وحده هو الذي يؤدّي الى قيام حالة الحرب بين رجل وخصمه. اذ سواء باشر الضرر بالقوة او ألحقه بخصمه خفية، بالمكر والاحتيال، ثم رفض ان يعوّض عنه واستطاع ان يواصله بالقوة – وهو مما لا يختلف عن استخدام القوة بادىء بدء – فان استخدام القوة جوراً هو ما يؤدّي الى قيام حالة الحرب. فمن يقتحم بيتي ويطردني منه بالقوة ومن يدخله سلماً ويكرهني على البقاء خارجه بالقوة، انما يصنعان الشيء ذاته. فلنفرض انه لا حاكم عام على الارض يمكنني ان استجير به وينبغي لنا ان نمتثل له جميعاً – (اذ الى مثل هذا الحاكم اشير هنا)، فاستخدام القوة جوراً هو ما يؤدّي الى قيام حالة الحرب بين رجل وآخر، وهكذا فالبادىء بها انما يهدر دمه؛ لأن تطليق العقل، وهو الحكم بين الانسان واخيه، واستخدام القوة، على غرار الضواري، يعرّضه للهلاك على يد من عمد الى استخدام القوة ضده، شيمة اي حيوان برّي كاسر يشكّل خطراً على كيانه.

١٨٢ – ولكن لما كانت تبعة انتهاك الاب حرمة القانون تقع على الاب لا على اولاده الذين قد يكونون عقلاء محبين للسلام، رغم فظاظة ابيهم وتعسفه، فهو يعرّض حياته وحده للخطر من جرّاء جرائمه وفظاظته،

من دون ان يكون لأولاده نصيب من الجرم او الهلاك . اما ماله ، الذي شاءت الطبيعة ، حرصاً منها على بقاء النوع البشري ما امكن الامر ، ان يؤول الى اولاده بعده كي يقيهم من الهلاك ، فيبقى ملكاً لأولاده . فاذا افترض انهم لم يشتركوا في الحرب ، اما لصغر سنهم او لمحض اختيارهم ، فهم لم يرتكبوا جرماً يقضي بحرمانهم منه ، وليس للغالب حق انتزاعه منهم ، استناداً الى حقه الناجم عن قهره (لابيهم) الذي عمل على هلاكه باللجوء الى القوة ، ولكن قد يكون له حق المطالبة بالتعويض عن الضرر الذي لحق به من جرّاء الحرب ومن جرّاء الذود عن حقه . اما مدى هذا الحق على املاك المغلوبين فسنبحث عنه في موضعه . وهكذا فمن يكتسب بالغلبة حق القضاء على امرىء ما ، اذا طاب له ذلك ، لا يكتسب من جراء ذلك حق امتلاك ثروته والاستمتاع بها . لأن القوة المجرّدة التي يستخدمها المعتدي هي ما يخلع على خصمه حق الفتك به والقضاء عليه ، اذا اراد ، كمخلوق ضارّ . والضرر المادي الذي قد يلحق به هو ما يخوّله حق امتلاك ارزاق خصمه فقط . ومع انني قد اقتل لصاً سطا عليّ في قارعة الطريق ، فانه لا يحق لي ان اسلبه ماله واخلي سبيله (مع ان ذلك قد يبدو اهون عليه) لأن ذلك يبيت سرقة من قبلي . فلجوؤه الى القوة والحرب التي شنّها عليّ جعلت حياته مهدورة ، ولكنها لم تخوّلني حق الاستيلاء على ماله قط . فحق الغلبة اذن يمتدّ الى حياة من يخوض حرباً ما ، لا الى املاكه ، إلا بمقدار ما يتوجب عليه التعويض عن الخسائر الناجمة ودفع رسوم الحرب ، وذلك مع تأمين حقوق الام والاولاد والابرياء .

١٨٣ — ومهما كانت العدالة بجانب الغالب ، فلا يحق له ان يستولي على اكثر مما يهدد به المغلوب : فحياة المغلوب هذا تحت رحمته ، وخدماته ومقتنياته مبذولة له ، كي يعوّض منها خسارته . ولكن لا يحق له ان يستولي على مقتنيات امرأته واولاده ، لأن لهم حقاً بالمقتنيات التي كان يتمتّع بها ، ولهم نصيبهم من الاراضي التي كان يملكها . لنفرض مثلاً انني ألحقت الضرر برجل ما في « الطور الطبيعي » (مع العلم ان جميع الدول

هي على « الطور الطبيعي » في صلاتها واحدتها بالاخرى) ، فلما رفضت ان اعوّض عليه نشبت الحرب بيننا ، فجعل مني الدفاع بالقوة عما اكتسبت عنوة ، المعتدي . وكان ان غلبت على امري . فحياتي اذ ذاك تبيت مهدورة ، وتصبح تحت رحمته ، اما حياة زوجتي واولادي فلا . فهم لم يشنوا الحرب او يشتركوا فيها ، فلم يكن بوسعي ان اهدر حياتهم ، لانها لم تكن ملكاً لي . وقد كان لزوجتي نصيب من ثروتي ، فلم يكن بوسعي المجازفة به ايضاً ، وكان لاولادي ، الذين انجبت ، الحق بالاتكال على ساعدي او ثروتي من اجل قيام اودهم . فالقضية اذن واضحة : للغالب الحق بالتعويض عن الاضرار التي تلحق به ، وللاولاد الحق بثروة ابيهم من اجل قيام اودهم . اما نصيب الزوجة ، سواء اكتسبته بكدّها واجتهادها او بالتعاقد ، فواضح ان زوجها لا يستطيع ان يجازف بما هو ملك لها . فما العمل في هذه الحال ؟ — اجيب : لما كانت سنّة الطبيعة الاساسية بقاء المجموع ما امكن ، لزم عن ذلك انه اذا لم يكن ثمة ما يكفي للتعويض عن خسائر الغالب واعالة الاولاد ، فعلى ذي السعة واليسار (اي الغالب) ان يتخلّى عن شيء من حقه الكامل (بالتعويض) كي تؤمن حاجات اولئك الذين قد يصيرون الى الهلاك من دونه ، لأولوية حقهم ومساس حاجتهم .

١٨٤ — ولكن لنفرض ان غرامات الحرب وتكاليفها قد دفعت كاملة للغالب ، وان اولاد المغلوب قد تركوا يهلكون جوعاً ، بعد ان جرّدوا من جميع املاك والدهم ، فتسديد ما هو من حق الغالب ، على هذا الاساس ، لا يخوّله المطالبة بأي بلد قد يستولي عليه . لأن قيمة خسائر الحرب — مهما بلغت — لا تعدل قط قيمة قطعة واحدة كبرى من الارض في اي جزء من اجزاء العالم المأهولة المستثمرة كلها . واذا لم اكن قد استوليت على ارض الغالب — وهو امر محال ما دمت انا المغلوب ، فمهما ألحقت به من الضرر فذلك لا يعادل قيمة ارضي البتة ، اذا فرضنا انها تقرب من ارضه التي استوليت عليها في مساحتها وسعة المزروع فيها . فاتلاف محصول سنة او سنتين (اذ يندر ان يبلغ ذلك الاربع او الخمس سنوات)

هو اقصى ما يمكن الحاقه عـادة من الضرر بارض العدو . اما النقود وما شابه من المتاع والكنوز المسلوبة ، فهي ليست من خيرات الطبيعة ، فليس لهـا إلا قيمة وهمية مزعومة : اذ لم تضفِ عليها الطبيعة تلك القيمة . فقيمتها ، بحسب مقاييسها ، لا تختلف عن قيمة نقود الهنود[١] الاميركيين عند امير اوروبي ، او عملة الاوروبيين الفضية عند الاميركيين سابقاً . ومحصول خمس سنوات لا يعادل قط قيمة الارض التي كان مقدوراً لها ان تؤول الى المغلوب كميراث دائم ، ولا سيما حيث الاراضي مملوكة كلها لم يترك منها شيء بوراً — ومن اليسير التسليم بذلك اذا اغفلنا قيمة النقد الوهمية ، اذ تربو النسبة على اكثر من خمسة الى خمسة آلاف[٢] . ومن ناحية اخرى ، فمحصول نصف سنة تربو قيمته على الميراث كله ، حيث تزيد نسبة الارض على ما يتـاح للسكان استملاكه واستغلاله ، فيحق لمن يشاء ان يستغل الارض البائرة . ولكن الغالبين في مثل هذه الحال ، قلما يبالون بامتلاك اراضي المغلوبين . لذلك لا يخوّل ايُّ ضرر يلحقه احد الناس باحدهم في « الطور الطبيعي » (وجميع الملوك والحكومات ما تزال على هذا الطور في علاقاتها بعضها ببعض) الغالبَ حقَ تجريد بني المغلوبين من املاكهم او اقصائهم عن الميراث الذي ينبغي ان يؤول اليهم والى ذرّيتهم على مدى الاجيال . ان الغالب يميل طبعاً الى اعتبار نفسه سيداً ، ولا يملك المغلوب ، بحكم كونه مغلوباً ، مناقشة هذا الحق . ولكن لو كان ذلك كل ما في الامر ، لما اكسبت الغلبة الغالب سوى الحق الذي تكسبه القوة الغاشمة للقويّ على الضعيف . وقياساً عليه ، يصبح للاقوى ، الحق بالاستيلاء على ما يطيب له .

١٨٥ — وهكذا فليس للغالب ، حتى في حرب عادلة ، حق التسلّط ، بحكم الغلبة ، عـلى الذين آزروه في الحرب او الذين قـاوموه من ابنـاء البلاد المحتلة او ذرية اولئك الذين قاوموه . فهم لا يخضعون

---

(١) Wampompeke ، وهي عبارة عن صدف او خرز كان يتداول به الهنود الاميركيون ، ويستعملونه بمثابة النقد بينهم — المترجم .

(٢) في نشرة Gough خمسمائة — المترجم .

لسلطته مطلقاً ، فاذا انحلّت حكومتهم السابقة ، كان لهم ملء الحرية باقامة حكومة اخرى لهم .

١٨٦ – والحق ان الغالب يرغمهم عادة بالقوة على ان يعنوا لشروطه وان يذعنوا للحكومة التي يطيب له ان ينصّبها عليهم ، وسيفُه مسلّط على رؤوسهم ، ولكن المسألة هي : اي حق له بذلك ؟ فاذا قيل : انهم يذعنون بملء رضاهم ، كان رضاهم ضرورياً لتخويل الفاتح حق السيطرة عليهم . بقي علينا ان نتأمّل ما اذا كانت العهود المنتزعة بالقوة ، من دون استناد الى اي حق ، يصح اعتبارها رضى والى اي حد تلزم اصحابها ؟ وجوابي عليه : انها لا تلزم قط ، لأن كل ما ينتزعه امرؤ مني بالقوة ، فلي الحق به بعد ، وهو مرغم على اعادته إليّ حالاً . فمن ينتزع حصاني مني عنوة ملزم باعادته اليّ حالاً ، اذ ان لي الحق بعد باسترجاعه . وقياساً على ذلك ينبغي على من ينتزع مني عهداً بالقوة ان يتخلّى عنه حالاً ، اي : يحلني منه ، وإلا استأنفته بنفسي ، اي : اخترت ما اذا كنت سأفي به ام لا . لأن الطبيعة[1] ، اذ تفرض علي واجبات تستند الى القواعد التي ترسمها وحسب ، لا تستطيع ان تفرض علي شيئاً ينطوي على خرق هذه القواعد ، وهذا شأن انتزاع اي شيء مني بالقوة . وليس يغيّر شيئاً القولُ انني قطعت على نفسي عهداً ما ، كما لا يبرر استخدام القوة او يبطل حقي المشروع وضع يدي في جيبي واخراج صرّة نقودي وتسليمها للصٍ يطلبها وقد صوّب مسدسه الى صدري .

١٨٧ – ونستنتج من كل ذلك ان حكومة الفاتح المفروضة عنوةً على المغلوبين الذين لم يكن له عليهم حقوق الحرب ، او الذين لم يشتركوا في الحرب عليه ، حيث كان له ذلك ، لا تلزمهم بشيء .

١٨٨ – ولكن لنفرض ان جميع ابناء ذلك المجتمع الذين ينتمون الى الهيئة السياسية تلك ، هم بحكم المشتركين في تلك الحرب الجائرة التي غلبوا فيها فارواحهم اذن تحت رحمة الفاتح .

---

(١) في الاصل سنّة الطبيعة – المترجم .

١٨٩ – ان ذلك عندي لا يتناول اولادهم الذين ما زالوا دون سن الرشد . اذ لما لم يكن للاب نفسه سلطة على حياة ابنه او حريته ، لم يبحها اي فعل من افعاله . فالاولاد اذن احرار ، مهما اصاب الآباء ، اذ لا تتناول سلطة الغالب المطلقة سوى الرجال الذين قهرهم ، فهي تنتهي بوفاتهم . فاذا اختار ان يحكمهم حكم العبيد ، ويخضعهم لسلطته الغاشمة المطلقة ، فليس له حق بمثل هذه السلطة على اولادهم . فلا يمكنه ان يتسلط عليهم إلا بموافقتهم ، رغم ما قد يلجئهم اليه من قول او فعل ، فلا يكون له عليهم سلطة شرعية ، طالما حملتهم القوة ، لا الاختيار ، على الرضوخ .

١٩٠ – يولد كل امرىء وله حقان . اولاً : حق حرية التصرف بشخصه الذي لا سلطة لاحد عليه قط ، بل له وحده حق التصرف الحرّ به ، وثانياً : حق وراثة مال ابيه ، هو واخوته ، قبل اي انسان آخر .

١٩١ – وكل امرىء مستقلّ ، بناء على الحق الاول ، عن سلطة الحكومة ، رغم ولادته في ارض خاضعة لسيطرتها . إلا انه اذا تنصّل من حكومة البلاد الشرعية التي ولد فيها ، وجب عليه ان يتخلّى عن الحق الذي كان يتمتع به وفقاً لقوانينها ، وعن الممتلكات التي تحدرت اليه عن اجداده هناك ، اذا كانت الحكومة قد اقيمت بموافقتهم .

١٩٢ – وبناء على الحق الثاني ، يحتفظ سكان اي بلد من البلدان تحدّروا من صلب قوم قد غلبوا على امرهم ، واستمدّوا حقهم بتملّك اراضيهم منهم ، وفرضت عليهم حكومة ما من دون موافقتهم الحرّة ، بحق التمتع بممتلكات اجدادهم ، رغم امتناعهم عن الموافقة الحرة على الحكومة التي فرضت شروطاً صعبة على اصحاب تلك البلاد بالقوة . اذ لما لم يكن للفاتح الاول الحق بارض تلك البلاد ، فان لاحفاد الذين قد ارغموا على الخضوع لنير الحكومة قسراً او المطالبين بحق منبثق منهم ، كل الحق بخلع ذلك النير والتحرر من الطغيان او العسف اللذين جرّهما السيف عليهم ، الى ان يطبّق حكامهم عليهم نمطاً من انماط الحكومات يختارونه بملء ارادتهم ،

وهو امر يستحيل عليهم فعله ، ما لم تخلع عليهم الحرية التامة لاختيار حكومتهم وحكامهم ، او على الاقل ما لم يصبح لديهم قوانين ثابتة ، قد اعربوا عن موافقتهم عليها ، مباشرة او بواسطة ممثليهم ، وما لم يسمح لهم بممارسة حق الملكية على مالهم ، وهو حق تملّك مالهم تملكاً لا يستطيع امرؤ قط معه ان ينتزع اي جزء منه من دون موافقتهم – وبدون ذلك لا يكون الناس العائشون في ظل حكومة من الحكومات ، احراراً ، بل عبيداً يعيشون في ظلّ القوة الحربية . ومن يشك ان المسيحيين اليونان ، احفاد اصحاب بلاد اليونان القدامى ، يحق لهم خلع النير التركي الذي ما زالوا يئنون تحته مدى اجيال ، متى تمكّنوا من ذلك[1] ؟.

١٩٣ – ولكن لو سلّمنا ان للغالب في حرب عادلة حق الاستيلاء على املاك المغلوبين والتسلط عليهم (وواضح انه لا يتمتع بذلك الحق فعلًا) ، فليس يلزم عن ذلك سلطة مطلقة تستمر باستمرار الحكومة . لأن احفاد هؤلاء جميعاً احرار ؛ فاذا وهبهم اراضي وسواها من المتاع ، لكي يقيموا في بلاده ، (وإلا لم يكن لها ادنى قيمة) ، فكل ما يهبهم اياه يصبح لهم حق امتلاكه ، بمقدار ما وهب لهم . وطبيعة هذا الامتلاك هي انه لا يجوز لاحد انتزاعه من دون موافقة صاحبه .

١٩٤ – فهم احرار بحكم حقّ اصليّ ، اما املاكهم ، فمهما كان مقدارها ، فهي لهم يتصرفون بها دونه ، وإلا لم تكن املاكاً . ولنفرض ان الغالب وهب رجلًا ما الف فدّان ، لتكون ملكاً له ولورثائه الى الابد . ولنفرض انه اجّر رجلًا آخر الف فدّان ، مدى حياته لقاء ٥٠ او ٥٠٠ ليرة في العام . أفليس للاول الحق بالالف فدّان التي وهبها الى الابد ، وللآخر طول حياته ما دام يدفع بدل الايجار ؟ أوليس للمستأجر مدى الحياة الحق بكل ما يحصل عليه ، علاوة على بدل الايجار ، بفضل جدّه واجتهاده ، ابّان تلك المدة – لو فرضنا انه ضعف الايجار ؟ أيستطيع احد ان يقول ان بوسع الملك او الفاتح أن يحجب كل الارض او جزءاً

(١) لم تتحرّر بلاد اليونان من الحكم العثماني إلا سنة ١٨٣٢ – المترجم .

منها بفضل سطوته كفاتح – بعد ان يكون قد وهبها لبعضهم، عن ورثاء الاول او عن المستأجر مدى حياته – وهو مـــا يزال يدفع الايجار ؟ أوَيستطيع ان ينتزع من ايّهما الممتلكات او المـــال الذي يملكونه في الارض المذكورة متى شاء ؟ فاذا استطـاع فقد بطلت العقود التي يوقّعها اصحابها احراراً مختارين وباتت عبثاً . إذ كل ما يلزم لابطالها، هو القوة الكافية، فكل هبات ذوي السلطان ووعودهم مهازل ومالقة . فهل ادعى الى السخرية من القول انني اهبك هذا واهبه لذرّيتك من بعدك الى الابد على آكد وجه من وجوه الهبة التي يمكن استنباطها واقدسها، ولكن ليفهم مع ذلك ان لي الحق – اذا شئت – بانتزاعه منك غداً ؟

١٩٥ – لست اناقش هنا مسألة اعفاء الملوك من سلطة قوانين بلادهم، ولكني واثق من شيء واحد : وهو انهم يخضعون لشرائع الله وسنن الطبيعة . ولا يستطيع انسان او قوّة ما اعفـاءهم من مستلزمات تلك السنّة الازلية . فهذه المستلزمـــات من الثبوت والخطورة – في معرض العهود – بحيث تُلزِم العزةَ الالهية ذاتها . فالهبات والعهود والايامين هي قيود يتقيد الله تعالى بهـا، رغم ما يدخله بعض المتملّقين في روع ملوك الارض الذين ليسوا، اذا قورنوا بالله عز وجل، وقد اضيفت اليهم جميع شعوبهم، إلا كنقطة من بحر او كذرّة في الميزان، اي هباء لا شأن له !

١٩٦ – وحاصل امر الغلبة هو ما يلي : للغالب، ذي الحق المشروع، حق استبدادي على جميع الذين اشتركوا وتعـــاضدوا فعلاً في الحرب عليه، وحق التعويض عن الاضرار والتكاليف التي تكبّدها، من خدماتهم واملاكهم، دون الاساءة الى حق من عداهم قط . اما سائر ابناء الشعب الذين لم يوافقوا على الحرب واولاد الاسرى انفسهم او املاك كلا الفريقين، فلا سلطة له عليهم . فلا يكون له، بحكم الغلبة، اي حق شرعي بالتسلط عليهم او اكتسابه لذريته . فاذا فعل، كان معتدياً، وكانت بينه وبينهم حـالة حرب، ولم يختلف حقه بالسيادة او حق اي من خلفـائه عن حق « هنغار » (Hingar) او «هبّا» (Hubba) الدانيماركيين قديماً بالسيطرة على

انكلترا ، او حق « سبارتاكوس[١] » (Spartacus) لو قيّض له احتلال ايطاليا – بالسيطرة عليها – وذلك خلع نيرهم حالما يقيّض الله للشعوب الخاضعة لهم الشجاعة والفرصة اللازمتين لخلعه . وهكذا بالرغم من اي سلطة كانت لملوك اشور على يهوذا بحد السيف ، فقد مكّن الله حزقيا من خلع نير تلك الامبراطورية الغاشمة . « وكان الرب مع حزقيا فاصابه التوفيق ، لذلك خرج وعصى ملك اشور ولم يتعبّد له » – (٢ ملوك – ١٨ : ٧) . ومن ذلك يتضح ان اطّراح السلطة التي فرضتها القوة لا الحق على امرىء مـا ، ليس بمعصية عند الله ، رغم انه يدعى عصياناً ، بل هو مما يجيزه ويستحسنه ، حتى ولو اقيمت عهود ومواثيق انتزعت بالقوة . اذ يحتمل كل الاحتمال ، اذا قرأ اي كان قصة آحاز وحزقيا بامعان ، ان يكون الاشوريون قد قهروا آحاز وخلعوه ونصّبوا حزقيا ملكاً في حياة ابيه ، وان يكون حزقيا قد بايعه بالاتفاق ودفع له الجزية طيلة ذلك .

(١) رئيس العبيد ، ولد حوالي سنة ١٦٣ ق.م. قام على رأس نحو ٧٠ الف عبد وانتصر في عدة معارك على القوى الرومانية ، إلا انه ، في النهاية ، غلب على امره وقتل سنة ٧١ – المترجم .

الفصل السابع عشر

في الاغتصاب

١٩٧ — اذا صحّ دعوة الغلبة اغتصاباً اجنبياً ، فالاغتصاب قد يدعى ضرباً من الغلبة الداخلية . والفرق بينهما ان الحق لا يكون بجانب المغتصب قط ، اذ ان الاغتصاب ليس إلا الاستيلاء على مـــا هو من حق امرىء آخر . والاغتصاب بمقدار مـا هو اغتصاب ، تغيير يدخل على الاشخاص وحسب ، وليس على اشكال الحكومة وقوانينها . فـــاذا تجاوزت سلطة المغتصب ما لملوك الدولة وحكامهـــا الشرعيين ، بات ذلك طغياناً مضافاً الى الاغتصاب .

١٩٨ — ان تعيين الاشخاص الذين ينبغي لهم ان ينهضوا باعبـاء الحكم في سائر الحكومات المشروعة امر ضروري وطبيعي ، شيمة شكل الحكم نفسه الذي يعود تأسيسه الى الشعب . اذ ان الفوضى عبـارة عن انعدام اي شكل من اشكال الحكم انعداماً تاماً او اتّفـــاق الكلمة على جعله ملكياً[١] ، دون تحديد اسلوب تعيين الشخص الذي ينبغي أن تؤول اليه السلطة او ان يكون ملكاً بالفعل . فجميـع الدول اذن تضع قواعـــد لتعيين حق اولئك الذين كتب لهم ان يتقلدوا قسطاً من السلطة العامة ، وطرق تقليدهم هذا الحق ، بعد ان تقرّ شكل الحكومة . وكل من

---

(١) Monarchical : وهو في الاصل اليوناني حكم الرجل الفرد ، ومنه الحكم الملكي الذي غلب في الاصطلاح — المترجم .

يتوصل الى ممارسة قسط من السلطة باساليب غير الاساليب التي نصّت عليها قوانين الامة ، فلا حق له بالطاعة ، حتى ولو لم يلحق بشكل الحكم اي تغيير ، لانه ليس الرجل الذي عيّنه القانون ، وبالتالي الذي وافق الشعب عليه ، ولا يكتسب مثـــل هذا المغتصب ، او من انبثقت سلطته منه ، صفة شرعية حتى يصبح باستطاعة النـاس الموافقة الحرّة اولاً ، ويوافقوا فعلاً على اسناد السلطة التي اغتصبها اليه ثانياً .

الفصل الثامن عشر

في الطُّغيان

١٩٩ ــ اذا كان الاغتصاب عبارة عن ممارسة امرىء السلطة التي هي من حق امرىء آخر ، فالطغيان عبارة عن ممارسة السلطة التي لا تستند الى اي حق قط والتي يستحيل ان تكون حقاً لامرىء ما . وهو يقوم على استخدام امرىء ما السلطة التي وقعت اليه ، من اجل مصلحته الخاصة ، لا من اجل خير المحكومين . اي عندما يجعل الحاكم ، مهما كان لقبه ، ارادته قاعدة السلوك عوضاً عن القانون ، وعندما تتجه اوامره وافعاله نحو ارضاء طموحه او شفاء غلّه او اشباع مطامعه او اي شهوة جامحة من شهواته ، عوضاً عن المحافظة على املاك شعبه .

٢٠٠ ــ فاذا شك القارىء بصحة هذا القول واصالته لانه صادر عن قلمِ فردٍ مغمور من افراد المجتمع ، فآمل ان يقنعه بصحته قولُ ملكٍ حجّة . ان الملك جيمس ، في خطابه امام البرلمان سنة ١٦٠٣ يقول : « انني ساقدم مصلحة الشعب والدولة كلها ابداً ، في وضع القوانين والدساتير العادلة ، على اي مأرب من مآربي الخاصة ، معتبراً رخاء الدولة ومصلحتها ابداً مصلحتي الكبرى وسعادتي الدنيوية ــ وهو ما يختلف فيه الملك الشرعي عن الطاغية . لانني لا اشك ان وجه الاختلاف الاعظم والاخصّ بين ملك شرعي وطاغية مغتصب هو هذا : بينا يحسب الطاغية المتعجرف الطموح ان مملكته وشعبه انما وجدا من اجل اشباع رغباته وشهواته الجامحة ، يعتبر الملك العادل الورع ، على نقيض ذلك ، انه قد رُسِم ملكاً ، لتأمين رخاء شعبه وحماية ارزاقه » . كذلك ترد الفقرات التالية في خطابه الموجّه الى البرلمان سنة ١٦٠٩ : « ان الملك يلتزم التقيّد

بقوانين مملكته الرئيسية ، من خلال يمين مزدوجة – اولاً ، بحكم كونه ملكاً ملزماً ضمناً بحماية شعبه وقوانين مملكته على السواء ؛ وثانياً ، بحكم قسمه اليمين لدى تتويجه ، صراحة . فكل ملك عادل ، يملك على مملكة مستقرة ، ملزم بالتقيّد بذلك الميثاق الذي عقده مع شعبه ، من خلال القوانين ، وذلك بضرب حكومته على غرار هذا الميثاق ، وفقاً لذلك الميثاق الذي عقده الله مع نوح على اثر الطوفان . « من الآن فصاعداً لن ينقطع زرع وحصاد وبرد وحرّ وصيف وشتاء وليل ونهار ، ما بقيت الارض – (تكوين – ٨ : ٢٢) . وهكذا فالملك المتولّي على مملكة مستقرة ، انما تبطل ملكيته وينحط الى درك الطغاة ، عندما يقلع عن الحكم بحسب قوانين مملكته » ، ثم يضيف بعد ذلك بقليل : « لذلك فجميع الملوك الذين ليسوا طغاة او حانثين بايمانهم ، يتقيدون عن رضى بالقيود التي تفرضها قوانين مملكتهم . وكل الذين يعملون على صرفهم عن ذلك ، هم بمنزلة الافاعي او الاوباء منهم ومن مملكتهم » . وهكذا يميز هذا الملك العلاّمة الذي فقه الاشياء على وجهها ، بين الملك والطاغية كما يلي : يعتبر الواحد القوانين الحدّ الذي تنتهي سلطته عنده ، وخير المجموع غرض الحكومة ، بينما يسخّر الآخر كل شيء لارادته ورغباته .

٢٠١ – من الخطأ ان يظنّ ان هذه الآفة لا تصيب إلا الممالك ، فاشكال الحكومة الاخرى معرضة لها ايضاً . فمتى استخدمت السلطة التي عهد بها الى فئة من الناس ، من اجل ادارة شؤون الشعب والمحافظة على املاكه ، في اغراض اخرى ، واستغلّت من اجل ارهاق الشعب وافقاره وتسخيره لأوامر اولي السلطة الجائرة المتعسّفة ، باتت عندها طغياناً ، سواء أكان اصحاب هذه السلطة قلّة ام كثرة[1] . لذلك تروي التواريخ اخبار الطغاة الثلاثين في آثينا وطاغية سرقسطه ، وقس على ذلك حكم العشرة في روما (Decemviri) الخ .

---

(١) اي سواء أكانت الحكومة ملكية ام اوليغاركية يحكم فيها الاقلية ام ديمقراطية يحكم فيها الاكثرية – المترجم .

٢٠٢ – يبتدىء الطغيان حيث تنتهي سلطة القانون ، اي كلما هتكت حرمة القانون وانزل الضرر بالآخرين . وكل من يتجاوز السلطة التي قلده اياها القانون ، من أولي الامر ، ويستخدم القوة التي انتهت اليه ، من اجل فرض احكام لم يجوّزها القانون على ابناء الشعب ، لم يعد حاكماً بالمعنى الاصيل . ولما كان يتصرّف من دون تفويض شرعي جاز الخروج عليه ومقاومته ، كما يقاوم كل امرىء آخر يسطو على حق الآخرين بالقوة . وهذا امر مسلّم به في السلطات الادارية الدنيا . فالشرطي الذي فوّض القبض عليّ في قارعة الطريق ، تجوز مقاومته كما لو كان لصاً او قاطع طرق ، اذا حاول ان يقتحم منزلي عنوة لتنفيذ حكم ما رغم علمي ان لديه مثل هذا الحكم ومثل هذه الصلاحية القانونية التي تخوّله القبض عليّ خارج البيت . فليت شعري ، لمَ لا يصحّ ذلك على اعلى اعضاء الهيئة الادارية كما يصحّ على ادناهم ؟ أمن العدل ان يكون للاخ الاكبر الحق باغتصاب نصيب اخيه الاصغر لانه يتمتّع بالقسم الاكبر من ثروة ابيه ؟ او ان يكون لرجل غني يملك بلداً بكامله الحق بالاستيلاء ، متى شاء ، على كوخ جاره الفقير وحديقته ، من جرّاء غناه ؟ فاحراز سلطة وثروة عظيمتين شرعاً تفوقان بمراحل ما يملكه معظم بني آدم ، ليس مبرراً قط ، ناهيك بمسوّغ النهب او الجور اللذين ينطوي عليهما ايذاء امرىء ما بدون تفويض ، بل على العكس يزيد في عظم الجرم . لان تجاوز حدود السلطة خروج على الحقوق المشروعة ليس له ما يبرّره ، سواء أكان المتجاوز موظفاً رفيعاً ام وضيعاً ، ملكاً ام شرطياً . بل هو جرم اعظم اذا صدر عمّن عظمت الامانة التي عهد بها اليه ، فكان من المفترض ، ان يفقه الامور على وجهها ولا يجد داعياً لفعلها ، لما نعم به من الثقافة ووفرة المشيرين – ما دام نصيبه يربو على نصيب اخوانه .

٢٠٣ – هل يجوز اذن عصيان اوامر الملك ؟ وهل يجوز لأي امرىء كان التمرد عليه كلما احس باجحاف ، حتى ولو تصور انه لم يظفر بحقه ؟ ان هذا لكفيل بنسف النظم السياسية وقلبها رأساً على عقب وباحلال الفوضى والبلبلة محل الحكم والنظام .

٢٠٤ – والجواب ، عندي ، ان القوة الغاشمة غير المشروعة وحدها يجوز دفعها بالقوة . وكل من يقاوم (السلطة) على اي وجه آخر فانما يستحق جزاءه العادل عند الله وعند الانسان ، فاستحال ان ينشأ مثل هذا الخطر او هذه البلبلة ، كما يظن غالباً . لانه :

٢٠٥ – اولاً : لما كان شخص الملك ، في بعض البلدان ، مقدساً بحسب القانون ، فمهما امر او صنع فشخصه فوق كل شبهة أو عنف وفي معزل عن كل قوة او تقريع او ادانة قضائيين . ومع ذلك تجوز معارضة افعال اي موظف دونه او من يفوّضه اذا كانت غير مشروعة ما لم يعمد ، بشن الحرب على شعبه ، الى تقويض اركان الحكم وحمله على الالتجاء الى اسلوب الدفاع ذاك الذي هو من حق كل فرد في الطور الطبيعي . اذ من يدري ما هي عاقبة هذه الافعال ؟ ولنا على ذلك شاهد طريف في ما حدث في دولة مجاورة . وفي جميع الاحوال الاخرى تدرأ قدسيته الشخصية عنه كل المضارّ ، فيكون في معزل عن كل عنف او اذيّة ، طالما كانت الحكومة في حيز الوجود ، وهو نظام في غاية الحكمة . لأن الاذى الذي يستطيع الملك ذاته إلحاقه بالآخرين مباشرة يستبعد تكراره او استفحاله استفحالاً عظيماً ، وهو لا يستطيع بقوته الفردية ان يبطل القوانين ويجور على عامة الشعب – حتى لو امكن جدلاً ان ينحط ملك من الملوك الى هذا الدرك ، بحيث يطيب له فعل ذلك عمداً . وان الامن الذي يتاح للجمهور والاستقرار الذي يتاح للحكومة ممثلة في شخص رئيسها الاعلى الذي لا يطاله سوء ، ليعوّضان عن المساوىء الجزئية التي قد تنجم عن تسنّم ملك متعجرف العرش ؛ اذ خير للجمهور ان يتعرّض بعض الناس للظلم او الاذى من ان يتعرّض رئيس الدولة له دوماً ولأتفه الاسباب .

٢٠٦ – ثانياً : ان هذه الميزة التي يمتاز بها الملك وحده لا تحول دون مناقشة الذين يستخدمون القوة جوراً (من عملائه) ومقاومتهم والصمود في وجههم ، رغم تذرّعهم بتفويض منه لا يسوّغه القانون ، كما يتّضح من حال من يحمل امراً ملكياً بتوقيف رجل ما (وهو تفويض تام من

الملك) ؛ اذ لا يجوز له مع ذلك خلع باب بيت الرجل ذاك بغية تنفيذ امر الملك او تنفيذه في بعض الايام او بعض الامكنة الممنوعة . ومع ان هذا التفويض قد لا ينصّ على هذه الموانع فهي حدود القانون ، فاذا تعدّاها امرؤ ما لم يغفر القانون له ذلك . لان سلطة الملك مستمدة من القانون ، فليس بوسعه ان يخوّل امرءًا ما بالتصرف خلافاً للقانون ، او يبرر افعاله بتفويض منه . فتفويض الرئيس الاعلى واوامره ، التي تتعدّى نطاق صلاحيته ، تصبح باطلة لا شأن لها ، شيمة تفويض اي فرد آخر واوامره . والفرق الوحيد بينهما ان للرئيس صلاحية الى حد ما ولاغراض معينة ، والرجل العادي لا صلاحية له قط . فليس التفويض هو الذي يكسب الحق بالتصرف بل الصلاحية الشرعية ، ولا صلاحية خارج نطاق القانون . ولكن رغم هذا التمرّد ، فشخص الملك وصلاحيته يبقيان في حرز امين ، فلا خطر على الحاكم او الحكومة آنذاك .

٢٠٧ – ثالثاً : لنتصور حكومة لا يحيط بالرئيس الاعلى فيها مثل هذه القدسية ، فالقول بشرعية التمرّد على كل ممارسة غير مشروعة لسلطته لا تعرّضه للخطر ، لأتفه الاسباب ، او تزعزع اركان حكومته . فحيث يتاح للفريق المعتدى عليه الانتصاف والاستعاضة عن الاضرار التي لحقت به ، باللجوء الى القانون ، فلا مبرّر لاستخدام القوة ، اذ لا يجوز استخدامها إلا حيث يحال بين المرء وبين اللجوء الى القانون . فلا ينبغي اعتبار القوة عدواناً إلا حيث لا تدع مجالاً لهذا اللجوء الى القانون . وان مثل هذه القوة وحدها هي التي تجعل مستخدمها في حالة حرب وتبرر الخروج عليه . لنفترض ان رجلًا اعترض سبيلي ، وقد جرّد سيفه ، وطلب صرّة نقودي وليس في جيبي شلن واحد . هذا الرجل يحق لي قتله شرعاً . ولكن لنفترض انني سلّمت رجلًا آخر مائة ليرة ليحتفظ بها حتى انزل من عربتي . فما ان صعدت اليها ثانية حتى رفض تسليمي ايّاها واستلّ سيفه ليدافع عن اغتصابها بالقوة ، فحاولت استرجاعها منه . فالاذى الذي ألحقه بي هذا يربو مائة مرة ، او قل ألف مرة ، على الاذى الذي اراد ذاك إلحاقه بي ، فقتلته قبل ان يفعل . ومع ذلك فيحق لي ان اقتل

الاول شرعاً ولا يحق لي حتى ايذاء الآخر قط . وعلّة ذلك واضحة : فالاول لجأ الى استخدام القوة لتهديد حياتي ولم يكن لديّ متّسع من الوقت للاستجارة بالقانون كي يحميها ، فمتى ذهَبتْ فات اوان الاستجارة ، فلا يستطيع القانون ان يعيد الحياة الى جثماني . فكانت الخسارة عندها لا تعوّض ، وللحيلولة دون ذلك خلعت عليّ «السنّة الطبيعية» حق الفتك بمن يشنّ الحرب عليّ ويهدّدني بالهلاك . اما في الحال الثانية فحياتي لم تكن في خطر ، فكان لي فرصة الالتجاء الى القانون والتعويض عن المائة ليرة المسلوبة عن تلك السبيل .

٢٠٨ – رابعاً : فاذا اعتمد الحاكم على سلطته لاقرار احكامه غير المشروعة وحجب ، بالاستناد الى تلك السلطة نفسها ، العلاج الذي يسوّغه القانون ، فحق الثورة ، حتى في مثل هذه الاحوال من الطغيان السافر ، لن يؤدّي فجأة الى اضطراب الحكومة – فاذا لم تتناول اكثر من نفر قليل – فمع ان لهم حق الدفاع عن ذواتهم واستعادة ما انتزع منهم بالقوة الغاشمة عن طريق القوة ، فهذا الحق لن يحملهم ، دون رويّة ، على خوض معركة هم فيها هالكون لا محالة . اذ يستحيل على رجل واحد او بضعة رجال لحق بهم ظلم ان يقلبوا الحكومة ، اذا اعتبر عامة الشعب ان الامر لا يعنيهم ، كما يستحيل على مجنون أخرق او متبرم بحاله ان يقلب دولة ثابتة الاركان . فهيهات ان يتبع الشعب اياً منهما !

٢٠٩ – ولكن اذا تناولت هذه الاحكام الجائرة عامة الشعب او وقع الاذى والظلم على البعض فقط ، ولكن بحيث تهدّد سوابقها او عواقبها ، سائر الشعب ، واستقر في روعهم ان قوانينهم وحرياتهم وحياتهم معرّضة للخطر وكذلك دينهم ايضاً ، فلست ادري كيف يحال بينهم وبين الثورة على القوة الغاشمة التي تستخدم ضدّهم ? وهذه احدى المساوىء التي تلحق بجميع الحكومات مهما كان نوعها ، عندما يبلغ بها الحكام هذا الحد ، بحيث يصبحون موضع شبهة رعيّتهم ، وهو اخطر وضع يمكنهم ان يزجّوا أنفسهم فيه ، فلا يستحقون معه الشفقة لسهولة تفادي الوقوع فيه . اذ

يستحيل على حاكم ما حريص على خير شعبه والمحافظة عليه وعلى قوانينه معاً ، أن يحول دون رؤيته واحساسه بذلك ، كما يستحيل على ابي الاسرة ان يخفي عن اولاده محبّته لهم وعنايته بهم .

٢١٠ – ولكن اذا قيض للعالم كله ان يشهد ادّعاءات من صنف ما تقوم الى جانب افعال من صنف غيره ، واساليب يُتَذرّع بها للتملص من سلطة القانون ، وان يرى امانة الحق الملكي الخاص (وهي سلطة عسفية يعهد بها ، في بعض الشؤون ، الى الملك كي يصنع ما فيه خير الشعب من خلالها) تستخدم خلافاً للغرض الذي خلعت على صاحبها من اجله ، واذا وجد الشعب الوزراء ومن دونهم من اولي الامر ينتخبون على اساس هذه الاغراض ويكرّمون ويحقّرون ، بمقدار ما يخدمونها او يعوقونها ، واذا رأى محاولات مختلفة لممارسة السلطة المطلقة وتعظيماً في الخفاء لذلك الدين[١] الذي يحرص اشد الحرص على اقرارها ، رغم القدح فيه في العلانية ، وتأييد العاملين له جهد المستطاع – فاذا تعذّر ذلك فالاستمرار على تحبيذه واستحسانه والتذرع بسلسلة من الافعال تدلّ على اتجاه النية اليه ، فكيف يستطيع امرؤ اذ ذاك الامتناع عن تبيّن الوجهة التي تنساق اليها الامور ، او عن التحرّي عن وسيلة للخلاص ؟ فيكون كمن يمتنع عن التصديق ان ربّان السفينة التي تقلّه يتّجه به وبسائر الركب الى الجزائر ، وهو يراه دائماً يبحر في ذلك الاتجاه ، رغم ان الرياح المعاكسة وتسرّب الماء الى سفينته وقلّة الرجال والذخيرة قد تجبره مراراً على تغيير اتجاهه برهة ، ولكنه لا يلبث ان يعود الى اتجاهه الاول حالما تسمح له بذلك الريح والانواء وسائر الاحوال الملابسة[٢] .

---

(١) الاشارة هنا الى الكاثوليكية ، وتأييد بعض ملوك اسرة ستوارت لها في الخفاء في هذه الحقبة – المترجم .

(٢) اي ان اضطرار ربّان السفينة الى تغيير اتجاهه احياناً يكون بمثابة اضطرار الحاكم الى التظاهر والممالقة ، دون صرف نظره عن هدفه – المترجم .

الفصل التاسع عشر

في انحلال الحكومة

٢١١ – ينبغي لمن يريد التحدث عن انحلال الحكومة بأي قدر من الوضوح ان يميّز ، بادىء بدء ، بين انحلال المجتمع وانحلال الحكومة . ان ما يكوّن الامة الواحدة ويخرج بالناس عن طور الطبيعة المفكك الاوصال ويجعل منهم مجتمعاً سياسياً واحداً هو الاتفاق بين الفرد واقرانه على التكتّل والعمل كهيئة واحدة ، فيصبحون عند ذاك دولة واحدة . اما السبيل المألوفة ، التي تكاد تكون الوحيدة ، لانفصام هذه الوحدة ، فهي سطوة قوة خارجية عليهم تؤدي الى التغلّب عليهم . لان الوحدة التي كانت تربط بين افراد تلك الجماعة انما تضمحلّ ، من جرّاء ذلك ، لعجزهم عن المحافظة على كيانهم والذود عنه كجماعة واحدة تامة مستقلة – وهو غرضهم من تلك الوحدة . وعندها يعود كل فرد الى الحال التي كان عليها من قبل – ويبيت حراً في تدبّر اموره بنفسه وتأمين سلامته الخاصة ، كما يحلو له ، في نطاق مجتمع آخر . فاذا انحلّ المجتمع ، فحكومة ذلك المجتمع تنحل ضرورة معه . وهكذا فسيوف الفاتحين كثيراً ما تستأصل الحكومات من جذورها ، وتقطع المجتمعات إرباً ارباً وتحرم الجماعة المقهورة او المشرّدة من حماية المجتمع الذي كان ينبغي له ان يصونها في الشدائد او الاتكال عليه . والعالم ادرى بهذه السبل لانحلال الحكومات واسبق الى التسليم بها من ان يحتاج شرحها الى مزيد من القول . ولسنا بحاجة الى كبير عناء لاثبات انه يستحيل ان تبقى الحكومة لدى انحلال المجتمع ، لأن ذلك ممتنع امتناع قيام هيكل بيت ما قد بعثرت العاصفة مواده ونثرتها في كل مكان او حوّلها الزلزال الى ركام مختلط خرب .

٢١٢ – والحكومات، بالاضافة الى سقوطها من خارج، قد تنحل من داخل. اولاً: عندما تتغيّر الهيئة التشريعية. لان المجتمع المدني ان هو إلا طور سلام يهيمن على الذين ينتمون اليه، بحيث تُحرَّم عليهم الحرب، من جرّاء الفرصة التي أتاحوها للهيئة التشريعية للاحتكام اليها، في فضّ اي نزاع قد ينشأ بينهم. وانما يصبح ابناء الدولة الواحدة هيئة متماسكة حيّة من خلال المجلس التشريعي: لأنه بمثابة النفس التي تضفي على الدولة الصورة والوحدة والحياة، التي تستمدّ منها سائر الاعضاء قوة التفاعل والتعاطف والتماسك. فاذا انهارت الهيئة التشريعية، اذن، او انحلّت فالانحلال والفناء يقفوان اثرها. لأن جوهر المجتمع ومبدأ اتحّاده انما هو تجسّده في ارادة واحدة، فمتى اقرّت الاكثرية الهيئة التشريعية، بات لها سلطة الاعراب عن تلك الارادة والقيام عليها، اذا صحّ التعبير. ودستور الهيئة التشريعية هو فعل المجتمع الاول والرئيسي، الذي تثبت فيه شروط استمرار ذلك الاتحاد تحت اشراف اشخاص وضمن نطاق قوانين وضعها اشخاص وخوّلوا سلطة وضعها بموافقة الشعب وتنصيبه، اللذين لا يجوز بدونها لأي انسان او نفر من الناس ان يضعوا قوانين تلزم سائر افراد الجماعة. ومتى اخذ رجل ما او نفر من الرجال على عاتقهم امر وضع قوانين لم يخوّلهم الشعب وضعها، فانما يسنّون قوانين لا شرعية لها، فليس الشعب اذن ملزماً بالامتثال لها. وعلى هذا الوجه يتحرّرون ثانية من الخضوع للسلطة، فيصبح بوسعهم ان يقيموا هيئة تشريعية جديدة لهم، كما يشاؤون، ما دام لهم ملء الحرية بمناهضة سلطة كل من يبغي فرض اي امر اتّفق عليهم عنوة، من دون ان يكون له صلاحية بذلك. فلكل امرىء ان يتصرّف كما يريد، عندما يُمنَع ذوو الحق بالاعراب عن الارادة العامة، المستمدّ من تفويض المجتمع بممارسة حقهم، ويستأثر غيرهم ممن لا صلاحية لهم او تفويض بذلك الحق.

٢١٣ – وهذا الوضع قد يكون من مآتي الذين يسيئون استعمال السلطة التي عهد اليهم بها في الدولة. لذلك كان من العسير الفحص عنه فحصاً وافياً وتعيين موضع التبعة فيه، ما لم نعرف شكل الحكم الذي

ينشأ فيه . فلنفرض اذن ان السلطة التشريعية قد اسندت الى ثلاثة اشخاص مختلفين ، هم مع ذلك على وفاق - اولاً : رجل فرد وارث للسلطة ، يتمتع بالسلطة التنفيذية العليا الدائمة ، وبالاضافة اليها ، سلطة استدعاء الهيئتين الاخريين وحلّها ، في اثناء فترات معيّنة من الزمان . ثانياً : مجلس مؤلف من الاشراف ذوي الالقاب الموروثة . ثالثاً : مجلس مؤلف من نواب ينتخبهم الشعب ، لأمد محدود . فاذا فرضنا مثل هذا الشكل من اشكال الحكم[1] ، لزم بداهة :

٢١٤ - اولاً : اذا وضع هذا الرجل الفرد او الملك ارادته المحضة موضع القوانين التي هي بمثابة ارادة المجتمع التي تفصح عنها الهيئة التشريعية ، فقد لحق بهذه الهيئة التغيّر . اذ لما كانت الهيئة التشريعية هي بالفعل تلك الهيئة التي من شأن قواعدها وقوانينها ان توضع موضع التنفيذ وان تحتذى ، فاذا أقرّت قوانين واستنبطت قواعد ونفّذت غير التي سنّتها الهيئة التشريعية التي انشأها المجتمع ، فواضح ان هذه الهيئة قد لحقها التغيير . فكل من يسنّ قوانين جديدة لم يخوّل حق سنّها ، بناء على تعيين المجتمع الرئيسي ، او يحوّر القوانين القديمة ، فانما ينفي السلطة التي سنّتها ويبطلها - فيكون بذلك قد استحدث هيئة تشريعية جديدة .

٢١٥ - ثانياً : عندما يحول الملك دون التئام الهيئة التشريعية في موعدها المعيّن او دون ممارسة صلاحيتها بحرية والعمل على تحقيق تلك الاغراض التي وجدت من اجلها ، فقد اصاب تلك الهيئة التغيير ايضاً . فالهيئة التشريعية ليست عبارة عن عدد من الرجال ، حتى ولا عن اجتماعهم في ندوة - اذا لم تتوفر لهم حرية النقاش والتفرّغ للبلوغ بما فيه خير المجتمع درجة الكمال . فاذا ارتفعت هذه الشروط او تغيّرت ، بحيث يحرم المجتمع من حق ممارسة السلطة المقترنة بها ، تغيّرت الهيئة التشريعية

---

(١) وهو الشكل المعروف بالملكية الدستورية ، التي تتميز عادة كما هي الحال في انكلترا منذ ثورة ١٦٨٨ - بقيام مجلسين تشريعيين فيها ، هما المجلس الاعلى او مجلس الاشراف ، والمجلس الادنى او مجلس العموم ، وعلى رأسها ملك يتمتع بالصلاحيات المشار اليها اعلاه - المترجم .

فعلاً . والحكومات ليست عبارة عن مجرّد اسماء ، بل هي عبارة عن استخدام تلك السلطات التي اريد ان تسند اليها وممارستها . فمن ابطل حرية الهيئة التشريعية او حال دون ممارستها لصلاحيتها في مواعيدها المعينة ، فقد ابطل الهيئة التشريعية اصلاً ، ومعها الحكومة من اساسها .

٢١٦ — ثالثاً : عندما يتغيّر الناخبون او اساليب الانتخاب ، بحكم سلطة الملك العسفية وبدون موافقة الشعب او خلافاً لمصلحته ، تتغيّر الهيئة التشريعية ايضاً . لانه اذا انتخب قوم عدا الذين خوّلهم المجتمع الانتخاب ، او على وجه يختلف عن الوجه الذي رسمه المجتمع ، فالمنتخبون لا يكوّنون اذ ذاك الهيئة التشريعية التي اختارها الشعب .

٢١٧ — رابعاً : ان تسخير الشعب لعبودية دولة اجنبية ، اما على يد الملك او الهيئة التشريعية ، هو ولا شك بمثابة تغيير لتلك الهيئة ، فهو اذن عبارة عن انحلال الحكومة . لانه لما كان الغرض من انتماء الناس الى مجتمع ما هو المحافظة على كيانهم كمجتمع واحد تام حرّ مستقلّ ، يساس بموجب قوانينه الخاصة ، فكل ذلك ينعدم لدى تسخيرهم لسلطة امة اخرى .

٢١٨ — اما لماذا ينبغي — في مثل هذا الدستور ، ان نسند انحلال الحكومة في تلك الاحوال الى الملك فبديهي : اذ لما كان يسيطر على قوى الدولة وخزينتها ودواوينها ، فكثيراً ما يقنع نفسه او تقنعه بطانته تملقاً انه عاجز عن ضبط شؤون الدولة ، رغم كونه الحاكم الاعلى . فهو وحده اذن في وضع يمكنه من اتّخاذ الخطى الحاسمة لإدخال تلك التغييرات ، باسم السلطة الشرعية ، والقاء الرعب في قلوب معارضيه وكسر شوكتهم ، متهماً اياهم بالخروج والفتنة وعداء الحكومة . بينما يتعذّر على اي فرع من فروع الهيئة التشريعية او الشعب تغيير تلك الهيئة بذاتهم ، دون الفتنة العلنية ، التي يمكن الالمام بامورها بيسر ، فاذا تفشت نجمت عنها عواقب لا تختلف كبير اختلاف عن غلبة سلطة اجنبية . ثم ان الملك في مثل هذا الشكل من اشكال الحكم[١] ، يتمتع بسلطة حلّ فروع الهيئة التشريعية

(١) اي الملكية الدستورية — كما تقدم — المترجم .

الاخرى ، واعادة افرادها من جرّاء ذلك الى حال المواطنين العـاديين ، فيستحيل عليهم اذن بالرغم منه وبدون مواطأته ادخـال التغيير على الهيئة التشريعية عن طريق التشريع ، ما دامت موافقته ضرورية لكي تكتسب احكامهم صفة القـــانون . ولكن بمقدار ما تساهم فروع الهيئة التشريعية الاخرى في التآمر على الحكومة ، وتحثّ على تلك المكائد ولا تحول دونها ، جهد الطاقة على الاقل ، فاعضاؤها مجرمون ، لانهم يبيتون شركاء في اعظم جريمة يمكن للانسان ان يرتكبها ولا شك نحو اخيه الانسان .

٢١٩ ــ ثمة وجه آخر لانحلال مثل تلك الحكومة وهو التالي : عندما يهمل صاحب السلطة التنفيذية العليـــا مهمته وينبذها جـــانباً ، فيستحيل عندها تنفيذ القوانين التي سنّت من قبلُ ، ويؤدّي ذلك ، لا محالة ، الى الفوضى التـــامة والى انحلال الحكومة انحلالاً اكيداً . لان القوانين لا توضع من اجل ذاتهـــا ، بل لكي تكون ، متى نفّذت ، بمثابة روابط المجتمع التي تثبّت كل جزء من اجزاء المجتمع السياسي في موضعه الخـاص ليقوم بمهمته الخاصة . فعندما ينعدم ذلك جملة ، تنعدم الحكومة بوضوح ايضاً ، ويصبح الشعب طائفة مشوشة من البشر لا نظام لها ولا ارتباط بينها . وحيث لم يعد سبيل لاقرار العدالة من اجل بلوغ كل انسان حقه ولم يبق سلطة داخل المجتمع ، من شأنهـــا توجيه قوى المجتمع وتوفير ضروريات الحيـاة له ، فليست ثمة حكومة ولا شك . ومتى تعذّر تنفيذ القوانين ، باتت هذه القوانين بحكم المعدومة ؛ لان حكومة بدون قوانين ، كما يتراءى لي ، سرّ من الاسرار الغامضة في السياسة ، لا يحيط به الادراك البشري ، ولا يتّفق مع طبيعة المجتمع البشري .

٢٢٠ ــ في هذه الاحوال واشباههـا ، يبيت للشعب ملء الحرية لدى انحلال الحكومة ان يتدبّر اموره بنفسه ويقيم هيئة تشريعية جديدة تختلف عن الاولى في اشخاصها او شكلها او كليهما ــ وفقاً لمـــا تقتضيه سلامته وخيره . لأن المجتمع لا يفقد قط ، من جرّاء خطأ فريق آخر ، حقه الاصلي في المحـــافظة على ذاته ، وهو هدف يستحيل بلوغه إلا من خلال هيئة

تشريعية مستقرة وتنفيذ عادل نزيه للقوانين التي تسنّها هذه الهيئة . ولكن حال البشر ليست من البؤس بحيث لا يستطيعون الانتفاع بهذا العلاج ، حتى يفوت اوان البحث عن أي علاج . فالإيعاز الى ابناء الشعب بانّ بوسعهم ان يتدبروا شؤونهم بأنفسهم ويقيموا هيئة تشريعية جديدة ، عندما يؤدي الاضطهاد او المكر او الوقوع بين مخالب دولة اجنبية بهيئتهم القديمة ، هو بمثابة ايعاز لهم بان بوسعهم ترقّب الاسعاف بعد فوات الاوان واستفحال الشرّ . وهذا بالواقع لا يعدو كونه ايعازاً لهم بان يقبلوا بالعبودية اولاً وان يحافظوا بعد ذاك على حريتهم ، فمتى رسفوا في القيود اوعز اليهم ان يتصرفوا تصرف رجال احرار . وليس هذا حتى اسعافاً لهم بل هو سخرية منهم ، فكيف يأمن الناس خطر الطغيان ما دام لا سبيل لهم للتملّص منه ، إلا بعد الوقوع بين براثنه ؟ لذلك لم يكن لهم حق الانعتاق منه وحسب ، بل حق الحيلولة دونه ايضاً .

٢٢١ — ثمة اذن ، ثانياً ، سبيل اخرى لانحلال الحكومة ، وذلك عندما تتصرّف الهيئة التشريعية او الملك ، خلافاً للامانة التي عهد اليهما بها .

فالهيئة التشريعية تنقض العهد الذي اؤتمنت عليه ، عندما تسعى الى السطوة على املاك أحد رعيتها ، وتجعل من اعضائها او من اية فئة من فئات الامة اسياداً يتصرفون تصرفاً غاشماً بحياة الشعب وحرياته وامواله .

٢٢٢ — ان علّة التحاق الناس بالمجتمع هي المحافظة على اموالهم ، والغرض من انتخاب هيئة تشريعية وتقليدها السلطة هو سنّ القوانين ووضع القواعد ، لكي تكون بمثابة حرّاس وسياجات مضروبة حول املاك المجتمع بجملته ، وتحدّ من سلطة اي جزء من اجزاء المجتمع او اي فرد من افراده وتخفف من غلوائه . اذ لما استحال افتراض ان المجتمع ذاته هو الذي يختار ان يكون للهيئة التشريعية القدرة على ابطال الغرض الذي يبتغي كل امرىء بلوغه ، لدى التحاقه بالمجتمع ، ومن اجله يمتثل للمشترعين الذين ساهم في اختيارهم ، فكلما حاول المشترعون انتزاع املاك الشعب واتلافها او تسخيره للسلطة الغاشمة ، فانما يشنون عليه الحرب ، فيصبح في

حل اذ ذاك من اية طاعة ، ولا يبقى امامه إلا ذلك المعقل العام الذي بذله الله لجميع النـاس ، عندما يبتلون بالشدة والعسف[١]. وعندما تخرق الهيئة التشريعية هذه القـاعدة الاسـاسية من قواعد المجتمع وتعمل للاستيلاء على السلطة المطلقة على ارواح الشعب وحرياته وامـلاكه ، او تسندها الى هيئة اخرى ، اما طمعاً او خوفاً او جنوناً او فساداً ، فهي تفقد ، من جرّاء هذا النقض لامانتهـا ، السلطة التي قلّدها ايّاها الشعب من اجل اغراض مختلفة كل الاختلاف ، فتؤول عندها الى الشعب ، الذي يحق له عند ذاك ان يستأنف حقه الاصلي بالحرية ، ويؤمّن سلامته وبقاءه باقامة هيئة تشريعية جديدة ، كما يطيب له ، ما دام ذلك هو الغرض من التحاق ابنائه بالمجتمع . وما يقـال على الهيئة التشريعية يقال ، بوجه عام ، على المنفّذ الاعلى[٢] الذي يتقلّد امـانة مزدوجة : المساهمة في التشريع والتنفيذ الاعلى للقـانون . فعندما يسعى الى اقامة ارادته المحضة كسنّة للمجتمع ، فهو انمـا ينقض كلا الامانتين . وهو ينقض امانته ايضاً عندما يستخدم قوى المجتمع وامواله ودواوينه لكي يفسد النواب ويظفر بمؤازرتهم في خدمة اغراضه ، وعندما يُلزِم الناخبين مسبّقاً علانية او يفرض عليهم باختيارهم اولاء الذين كسب مؤازرتهم في خدمة اغراضه ، بالالتماس او الوعد او الوعيد او ما شاكل ، ويستخدمهم من اجل استقدام نفر من الذين قطعوا عـلى انفسهم مسبقاً عهداً بالتصويت والاشتراع ، وفقاً لرغبته . وهكذا فالتأثير على المرشحين والناخبين وابتداع اساليب جديدة للانتخاب ، ان هي إلا استئصال الحكومة من جذورها ، ونفث السم في ينبوع الامن العام . فالشعب الذي احتفظ لنفسه بحق انتخاب ممثليه ، ليكونوا بمثـابة سياج مضروب حول املاكه ، انمـا احتفظ به من اجل تأمين انتخابهم دائماً انتخاباً حراً ، حتى يعملوا على اسـاس هذا الانتخاب ويُسْدوا النصح والمشورة ، وفقاً لما يتبيّن ، بعد الفحص والتداول ، ان ضرورات الدولة وخير المجموع تقتضيه . وهو امر لا يستطيع الذين يقترعون قبل سماع

---

(١) لعله الصبر او الابتهال الى الله أو الثورة — المترجم .

(٢) او الحاكم الاعلى Chief Executor ، وهو رئيس الهيئة التنفيذية — المترجم .

المناقشة والمقارنة بين حجج جميع الاطراف ان يقوموا به . وان التمهيد لمجلس كهذا المجلس والعمل على تنصيب الراضخين لمشيئة (الحاكم) المشهورين ممثلين للشعب ومتشرعين اصليين للمجتمع ، هو اعظم نقض للعهد وافصح اعلان عن الرغبة في تقويض اسس الحكم يمكن العثور عليه . فاذا اقترن ذلك بالمكافآت والعقوبات المبذولة علناً ، من اجـــل ذلك الغرض ، واستخدمت جميع اساليب القـانون الفاسدة للتخلص من كل من يقف في سبيل تلك الرغبة ، والقضاء عليه ، او يحجم عن خيـــانة حريات بلاده ويرفض التسليم بها ، تبيّن لنا بكل وضوح ما يجري . اما اي ضرب من السلطة على المجتمع ينبغي ان يقلد هؤلاء الذين يستخدمون سلطتهم على هذا الوجه ، خـلافاً للعهد الذي قطعوه على انفسهم لدى تأسيس المجتمع ، فمن اليسير ادراكه . ولا يسع المرء إلا ان يلاحظ ان من حـاول ذلك مرة واحدة فلا يمكن الاطمئنان اليه قط .

٢٢٣ – قد يقـال في الردّ على ذلك انه لما كان الشعب جاهلًا متبرماً بحاله ابداً ، فاقامة اسس الحكم على آراء الشعب المتقلبة واهوائه المتبدلة ، لا بدّ ان يعرّض الحكومة للانهيـار الاكيد ، اذ لا تستطيع حكومة قط أن تعمّر طويلًا اذا كان بوسع الشعب اقامة هيئة تشريعية جديدة كلما استاء من الهيئة القديمة . وعلى ذلك اجيب : بل الامر على خلاف ذلك . فالنـاس لا يتحوّلون عن طرقهم القديمة بالسهولة التي قد يتصورها البعض . فمن الصعب اقنـــاعهم بوجوب تصحيح الاخطاء المبيّنة في اطار الحكم الذي تعوّدوه . فاذا تبيّن ان ثمة آفات اصلية او عـارضة تمخّض الزمان او الفساد عنها ، فليس من اليسير تغييرها ، حتى عندما يدرك العالم كله ان الفرصة قد سنحت لذلك . وهذا التباطؤ الذي طبع عليه الشعب ، واعراضه عن التخلّي عن نظمه القديمة هما اللذان جعلانا ، خلال الثورات الكثيرة التي قامت في هذه المملكة ، في هذا العصر والعصور السابقة ، نتشبث بدستورنا القديم القائم على سلطة الملك والاشراف والعموم التشريعية ، او عادا بنا ، بعد فترة من محاولات الانقلاب الفاشلة ، الى ذلك الدستور[١] .

(١) الاشـارة الى العودة الى الحكم الملكي (Restoration) على اثر النظام الجمهوري الذي اقامه « اوليفر كرومويل » (Oliver Cromwell) ، بين سنتي ١٦٤٩ – ١٦٦٠ – المترجم .

ومهما كانت العوامل التي ادّت الى نزع التاج عن رؤوس بعض ملوكنا ، فقد عجزت عن حمل الشعب على وضعه على غير رأس الملوك .

٢٢٤ – ولكن قد يقال : ان هذه النظرية انما تبذّر جرثومة الفتنة الدائمة ؛ وانا اجيب:

اولاً : هي لا تختلف عن اية نظرية اخرى في هذا الباب . اذ حين يصبح الشعب فريسة للبؤس ويقع بين براثن السلطة الغاشمة ، فمهما اغرقتَ في دعوة حكامه ابنـــاءً لرب الارباب (جوبيتر) ، واسبغت عليهم حلة القداسة والربوبية ، وزعمت انهم قد هبطوا من السماء او استمدوا سلطانهم منهـا – بل ادعهم او صفهم بما تشاء وكما تشاء – فالنتيجة واحدة : ان الشعب الذي اضطهد باطلاً سوف يهبّ لدى اول فرصة تسنح له لطرح العبء الذي يثقل كاهله . وسوف يتطلّع الى السانحة التي قلّما تبطىء ، وسط تقلّب الاحوال البشرية وحدثان الزمان ، وينشدها . ولا شك ان الذي لم ير شواهد على ذلك في ابّان حياته ، لم يكن من طويلي الاعمار ، والذي لا يستطيع ايراد مثل هذه الشواهد في حكومات العالم المختلفة لم يطالع الكثير من الكتب .

٢٢٥ – ثانياً : ان هذه الفتن لا تنشب على اثر كل سوء تدبير طفيف للشؤون العامة . فقد يتحمل الشعب اخطاء الطبقة الحاكمة الفاضحة والقوانين الغاشمة المرهقة وهفوات الطبيعة البشرية الواهنة دون عصيان او تململ . ولكن – اذا جعلت سلسلة من المساوىء والمخالفات والمكائد الرامية كلها الى هدف واحد ، هذا الهدف بيّناً لابناء الشعب ، فلم يسعهم إلا الاحساس بالجور الذي يلحق بهم ورؤية الوجهة التي يتجهونهـا بام عينهم ، لم يكن غريباً ان يهبوا هبة واحدة ، ويحاولوا تولية السلطة لقوم يأملون ان يبلغوا على يدهم الاهداف التي من اجلها وجدت الحكومة اصلاً ، والتي بدونها تنحط الالقاب القديمة والاشكال (الدستورية) الزائفة عن « الطور الطبيعي » او الفوضى البحتة ، ناهيك بكونها شراً منها ! – ما دامت آفات كلا الوضعين بمنزلة واحدة من الحرج والخطورة ، وما دام العلاج ابعد واصعب منالاً .

٢٢٦ – ثالثاً : ان قدرة ابناء الشعب هذه على ضمانة سلامتهم من جديد باقامة هيئة تشريعية جديدة ، عندما يخون واضعو الشرائع بينهم الامانة ويسطون على املاكهم ، هي خير وازع للفتنة وافضل سبيل لتفاديها . اذ لما كانت الفتنة عصياناً ، لا على اشخاص بعينهم ، بل على السلطة المرتكزة على الدستور وعلى قوانين الحكومة ، فكل من يخرق هذه القوانين عنوة ويبرر انتهاكه لحرمتها فهو ثائر حقاً ، مهما كان منصبه . فالناس اذ ينضوون تحت لواء المجتمع ويعيشون في ظل حكومة مدنية ما ، انما يحرّمون اللجوء الى القوة ويسنّون الشرائع من اجل حماية املاكهم واقرار السلام والوحدة فيما بينهم ، فالذين يجعلون القوة مقام القانون من جديد انما يتمرّدون (Rebellare) — اي : يعيدون حال الحرب ثانية[1] ، فهم اذن متمرّدون ، بهذا المعنى . واولو الامر كثيراً ما يجنحون الى ذلك ، من جراء حقهم المزعوم بالسلطة ، وما تعرضهم اليه القوة التي يملكونها وتملّق بطانتهم من تجربة واغراء : فكان خير سبيل لتلافي هذه الآفة هو اطلاع الذين هم اشدّ الناس تعرضاً لها على خطر ذلك وما ينطوي عليه من ظلم .

٢٢٧ – في كلا الحالين المشار اليهما اعلاه ، اي حيث تغيّرت الهيئة التشريعية او تنكّب المشترعون عن الغرض الذي انتخبوا من اجله ، فالآثم هو صاحب الفتنة . لأن من يقوّض اسس السلطة التشريعية المستقرّة في مجتمع ما ، وينقض القوانين التي وضعها — وفقاً للامانة التي اختُصّ بها ، فهو يبطل مبدأ الاحتكام الذي اقرّه كل امرىء ، كوسيلة لحل جميع الخصومات التي تنشأ بينه وبين اقرانه حلّاً سلمياً ، وتلافي نشوب الحرب بينهم . فمن يرفع السلطة التشريعية او يغيرها انما يبطل هذه السلطة التي تفصل في الخصومات والتي لا يكتسبها احد قط إلا بتعيين الشعب ورضاه . فيكون بابطاله السلطة التي نصّبها الشعب والتي لا ينصّبها إلاّه ، واقامة سلطة لم يفوّضها الشعب ، قد اشعل نار الحرب ، وهي حال من العنف الذي لا مبرر له شرعياً . وهكذا يكون قد فصم العروة وعرّض

(١) يشير « لوك » الى اشتقاق كلمة الفتنة (Rebellion) من الجذر اللاتيني (Bellum) ، ومعناه الحرب — المترجم .

الشعب من جديد لويلات الحرب في قلبه السلطة التشريعية التي اقامها الشعب ورضخ لاحكامها وتألّب حولها كما لو كانت احكاماً صادرة عن ارادته الخاصة ، فاذا كان الذين يقلبون السلطة التشريعية بالقوة ثوّاراً ، فالمشترعون انفسهم – كما اثبتنا – لا يختلفون عنهم حالاً ، حين يسطون على حرياته واملاكه ويعملون على سلبها ، بينما نصّبهم الشعب من اجل حمايته والمحافظة على حريته واملاكه . فيكونون ، وقد شنّوا الحرب على الذين رفعوهم الى مقام الحرّاس والحماة لسلامتهم ، اذن ، ثوّاراً (Rebellantes) بالمعنى الاصيل وعلى ابلغ وجه .

٢٢٨ – اما الذين يذهبون الى ان الايعاز الى الشعب بانه في حلّ من الطاعة عندما يتآمر المتآمرون باطلاً على حرياته واملاكه ، وان بوسعه ان يقاوم القوة غير المشروعة التي قد يستخدمها اولئك الذين كانوا حكاماً عليه في سطوتهم على ارزاقه وينقضون الامانة التي ائتمنوا عليها ، فهم يعنون أن ذلك قد يؤدي الى الفتن الداخلية والتناحر – وان هذه النظرية اذن فاسدة لانها تهدّد سلام العالم – فاحرِ بهم ان يذهبوا ، بناء على المبدأ نفسه ، الى ان الاحرار من الناس لا ينبغي لهم ان يقاوموا قطاع الطرق او القراصنة ، لان ذلك قد يؤدي الى الشقاق وسفك الدماء . فتبعة اي ضرر قد ينشأ في مثل هذه الاحوال انما تقع على من يسطو على حق جاره ، وليس على من يدافع عن حقه الخاص . واذا كان يتوجّب على الرجل النزيه والبريء ان يتخلّى بدَعَة عن كل ما يملك لمن قد ينتزعه منه بعنف ، حرصاً على السلام والوئام ، فاني اناشد القارىء ان يتأمل في نوع السلام الذي لا بد ان يهيمن اذ ذاك على العالم – وهو سلام يقوم على السطوة والنهب ، ويصان من اجل مصلحة اللصوص والمتعسفين فقط . ومن يشك في روعة هذا السلام القائم بين السيّد والصعلوك ، او بين الذئب والحمل الذي يقدم عنقه طوعاً للذئب الضاري كي يكسره ؟ وان مغارة « بوليفيموس »[1] مثال واضح عن هذا السلام : عن تلك الحكومة التي لم يكن امام « يوليسيس » (Ulysses) ورفاقه فيها سوى ترقب التهام

(١) (Polyphemus) (كبير العمالقة) – راجع الاوديسة ، النشيد التاسع – المترجم .

كبير العمالقة لهم . ولا شك ان « يوليسيس » الحكيم الفطن انما اشار عليهم بالطاعة العمياء واهاب بهم ان يرضخوا بِدَعَة ، منوّهاً بشأن السلام عند البشر ، ومشيراً الى الآفات التي قد تنجم عن مقاومة « بوليفيموس » الذي كان قد استحوذ على السلطة عليهم اذ ذاك[١] !

٢٢٩ — ان غرض الحكومات هو خير البشر ، فايهما افضل لهم : أن يكونوا دائماً عرضة للطغيان الذي لا حد له ام ان يباح في بعض الاحيان الخروج على الحكام ، حين يسرفون في استخدام السلطة التي وقعت اليهم والتذرّع بها لاتلاف املاك شعبهم ، عوضاً عن المحافظة عليها ؟

٢٣٠ — ولا يقولنّ قائل ان الفتنة قد تنجم عن ذلك كلما طاب لاصحاب الاهواء او ذوي النفوس القلقة تغيير الحكومة . فقد يثير هؤلاء القلاقل كلما ارادوا ، ولكن ذلك قد لا يؤول إلا الى دمارهم وهلاكهم العادلين . اذ ما لم تستفحل الفتنة وتمتد وتتضح نيات الحكام السيئة ويشعر معظم الشعب بوطأة مكايدهم ، فلن يهتز الشعب ، لما جبل عليه من الميل الى تحمل الحيف ، عوضاً عن دفعه عن طريق الثورة . فالظلم او الحيف اللذان يلحقان هنا وهناك برجل تعيس ما لا يهزّانه قط . اما اذا حصل عندهم جميعاً الاقتناع التام المستند الى ادلة واضحة ان المؤامرات تحاك ضدّ حريتهم ، واثبت سياق الحوادث صحة شكوكهم بنيّات حكامهم السيئة ، فعلى من يقع اللوم اذ ذاك ؟ ومن ذا يستطيع تلافي ذلك ، اذا كان الذين يستطيعون تحاشي الشبهات يضعون انفسهم عمداً موضع الشبهات ؟ هل يلام الشعب لانه يتحلّى بادراك المخلوقات العاقلة ، فلا يستطيع تمثل الاشياء إلا كما يراها ويحسها ؟ أوليس الخطأ خطأ الذين يتعمدون اظهار الاشياء بمظهر لا يريدون معه ان تدرك على حقيقتها ؟ لا اماري في ان كبرياء بعض الافراد وطموحهم وعنفوانهم قد ادّت في احوال كثيرة الى الفتن والقلاقل في دول العالم ، وان الانشقاقات قد اودت بالحكومات والممالك . اما اذا كانت الفتنة قد نجمت في الغالب عن لؤم الشعب ورغبته

(١) لا يخفى ما تنطوي عليه العبارة من سخرية — المترجم .

في نقض سلطة حكامه الشرعية او عن وقاحة الحكام وعملهم على اكتساب السلطة العسفية وممارستها على شعبهم — اي : أكان الظلم ام العصيان هما اساس الفتنة ؟ فلندع التاريخ الذي لا يتحيَّز يفصل في الامر . واني على يقين ان كل من يحاول التعدي على حقوق الملك او الشعب بالقوة ، سواء أكان حاكماً ام محكوماً ، ويمهد السبيل لقلب نظام الحكم العادل في اي بلد كان ، فهو ، عندي ، يرتكب اعظم جريمة يستطيع الانسان ارتكابها وهي تبعة كل الفتن الدامية والنهب والخراب التي يجرها على بلد ما تقويض اسس الحكومة . ومن يفعل ذلك ينبغي ان يعتبر بحق عدو البشر وعلّة آفتهم الكبرى — فوجب معاملته كما يستحق .

٢٣١ — لا ينكر احد انه يجوز مقاومة المواطنين او الدخلاء الذين يتعدون على املاك اي شعب كان ؛ اما انه يجوز مقاومة الحكام اذا فعلوا ذلك ، فقد انكره بعضهم في ايامنا — كما لو كان لاصحاب اعظم الامتيازات والمنافع المنبثقة من القانون من جرائها السلطة على خرق تلك القوانين التي رفعتهم وحدها الى مقام يمتاز عن مقام اقرانهم . والواقع ان جرمهم اعظم ، لنكرانهم الجميل ، المنبثق من جود القانون عليهم بقسمة اوفر من قسمة اقرانهم ، ولخيانتهم الامانة التي عهد اخوانهم اليهم بها .

٢٣٢ — وكل من يستخدم القوة باطلًا انما يشن الحرب على من تستخدم ضده ، وهو ما يفعله كل فرد من افراد المجتمع عندما يستخدمها دون سلطة القانون .

ومتى نشأت حال الحرب انفصمت جميع الروابط السابقة وبطلت جميع الحقوق الاخرى وبات من حق كل امرىء ان يدافع عن نفسه ويقاوم المعتدي . وهو امر من البداهة بحيث اضطر باركلي نفسه (Barclay) (ذلك الداعية لسلطة الملوك وقدسيتهم الاشهر) — للاعتراف بأنه يجوز للشعب في بعض الاحوال ان يخرج على ملكه ، وذلك في الفصل الذي يحاول ان يثبت فيه ان الشريعة الالهية تحظر على البشر اي ضرب من ضروب الثورة . ولكن يتبيّن بجلاء من مذهبه نفسه انه ما دام بوسع الشعب ان

يقاوم سلطة الملوك في بعض الاحوال فليست تعني مقاومتهم الثورة دائماً وهاك ما يقوله حرفياً :

٢٣٣ — « فاذا سأل[١] سائل : أيتحتّم على ابناء الشعب اذن ان يخفضوا جانبهم ابداً للقسوة والغيظ والطغيان ، ويشاهدوا مدنهم تنهب وتحرق ونساءهم واولادهم يذهبون ضحيةً لشهوة الطاغية وغضبه ، ويؤولون هم وأسرهم الى الخراب ويقاسون جميع آلام الفاقة والظلم ، دون ان يحركوا ساكناً ؟ أوينبغي ان يحظر على البشر وحدهم حق مقاومة القوة بالقوة — وهو حق عام جادت به الطبيعة بسخاء على جميع المخلوقات الاخرى ، كي تحافظ على ذواتها من العطب ؟ والجواب عندي : ان الدفاع عن النفس سنّة من سنن الطبيعة . فيستحيل تجريد الجماعة منه ، حتى ولو كان الملك هدفه . اما الانتقام منه فلا ينبغي قط تجويزه ، لانه لا يتفق مع تلك السنّة . فاذا اظهر الملك العداء ، اذن ، تجاه جمهور الامة التي يقوم على رأسها ، لا تجاه فرد معيّن من افرادها ، وبغى على مجموع الشعب أو على جزء كبير منه بقسوة وخشونة لا تطاق ، فللشعب الحق في تلك الحال بالتمرد وبدفع الاذى عن نفسه ، ولكن على هذا الشرط فقط : ان يدافع عن نفسه ، دون ان يهاجم مليكه ، فبوسعه ان يصلح الاضرار التي لحقت به ، ولكن لا يحق له ، مهما استفزّ ، ان يتجاوز حدود الاحترام والاكرام المشروعين . بوسعه ان يدفع الحملة الطارئة ، ولكن لا يجوز له ان يثأر للمظالم الخالية . اذ طبيعي لنا ان ندافع عن حياتنا وعن جسدنا ، اما ان يعاقب من هو أدنى من هو أعلى منه فأمر منافٍ للطبيعة . فالاذى الذي بيّت للشعب ، يحق للشعب ان يتلافى وقوعه ، فاذا وقع لم يحق له ان ينتقم له من الملك ، حتى ولو كان صاحب الاساءة . فهذا اذن امتياز الشعب عامة على الافراد . انه ليس للفرد — كما يقرّ خصومنا انفسهم ، باستثناء بيوكانان (Buchanan)[٢] — من مندوحة سوى الصبر ، اما

(١) في الاصل اثبت المؤلف النص اللاتيني لهذه الفقرة ثم الحقه بترجمته الانكليزية .

(٢) جورج بيوكانان شاعر وكاتب اسكوتلندي ولد سنة ١٥٠٦ وتوفي سنة ١٥٨٢ . اضطهد لحملته على الرهبان الفرنسيسكان وسواهم ، واضطر الى الفرار الى فرنسا . على اثر الثورة

الشعب عـــامة فيحق له ان يثور على الطغيان الذي لا يطاق – ولكن ضمن حدود الاحترام – اما اذا كان مما يطاق فعليه ان يتحمله »[١] .

٢٣٤ – هذا هو اذن مـا يقرّه داعية السلطة الملكية الاكبر من حق الثورة .

٢٣٥ – ولكنه يقيّد ذلك بقيدين لا طائل تحتهما :

اولاً : يقول انه ينبغي ان تقترن بالاحترام .

ثانياً : ينبغي ان لا تنطوي على روح الانتقام او القصاص ؛ والحجة التي يوردها هي هذه : « لأن من هو أدنى لا يحق له ان يقاصّ من هو اعلى منه » .

اولاً : اما كيف يمكن مقـــاومة العنف دون اللجوء الى العنف او كيف يضرب المرء باحترام ، فامر تتطلب اساغته شيئاً من الحذق . ومن يدفع العدوان بترس يتلقى بـــه الضربات ، او على وجه آخر اظهر للاحترام ، دون ان يكون بيده سيف يخضد به شوكة المعتدي وعنفوانه ، لا تلبث مقاومته ان تنتهي ، وعندها يتحقق ان مثل هذا الدفاع مجلبة لأسوأ العواقب . وذلك باب مضحك من ابواب المقـاومة يشبه ما يقوله « جوفينال » (Juvenal)[٢] عن القتـــال : « اضرب اين شئت وانا اتلقى ضرباتك فقط » . وتكون نتيجة القتـــال كالنتيجة التي يصفها لا محالة : « تلك حرية الفقير (الشقي) تدفعه الحـاجة الى السؤال ، ويعنو للتهديد بالضرب ، كيما يتاح له أن يعود وبين اسنانه القليل (من الغنيمة) .

وتلك نتيجة مثل هذه المقاومة الوهمية التي لا يجوز فيها للرجل ان

البروتستانتية عاد الى اسكتلندا وانعمت الملكة ماري ستوارت عليه ، الا انه انقلب عليها وحمل عليها في مؤلفاته – المترجم .

(١) عن كتاب باركلي «Contra Monarchomachos», I, iii, c. 8 اي الخارج على الملك او محاربه – المترجم .

(٢) هو الشاعر الروماني المشهور ، ولد سنة ٦٥ وتوفي سنة ١٢٨ . اشتهر بأهـــاجيه التي يشهّر فيها بالمفاسد المنتشرة في روما – المترجم .

يرد على الضربة بمثلها . فمن يحق له ان يقاوم ، اذن ، ينبغي ان يؤذن له بالضرب . وليرفق عندها مؤلفنا او من شاء سواه الضربة على الرأس او الطعنة في الوجه بكل ما يحلو له من امارات الاحترام والاكرام . ومن يستطيع التوفيق بين الضرب والاحترام يستحق ، عندي ، جزاء على جهوده ان تعمل به العصا باحترام وادب ، كلما سنحت الفرصة .

ثانياً : اما قوله الآخر – « ان من هو أدنى لا يحق له ان يقاصّ من هو أعلى منه » ، فالردّ عليه أن ذلك حق ، على وجه العموم ، ما فتىء من هو أعلى أعلى . ولكن مقاومة القوة بالقوة معناها الحرب التي تسوّي بين المتخاصمين والتي تبطل عندها كل روابط الاحترام والاكرام والرئاسة . وعندها يعود التفاوت الى ما يلي : وهو ان من يقاوم المعتدي الغاشم هو أعلى منه لان له حق مقاصته ، متى انتصر عليه ، لإخلاله بالامن ولما نجم عن ذلك من آفات . وينفي «باركلي» (Barclay) في موضع آخر شرعية التمرد على الملك في جميع الاحوال ، وذلك اكثر انسجاماً مع موقفه . ولكنه يورد في الموضع نفسه حالتين قد يقوّض الملك فيهما عرشه . وهاك ما يقوله بهذا الصدد : (يورد المؤلف الفقرة في الاصل اللاتيني هنا ثم يتابع) .

٢٣٦ – وترجمة ذلك بالانكليزية :

٢٣٧ – « ألا يتفق قط ، اذن ، أن تنشأ حالة يستطيع الشعب فيها شرعاً ، بناء على سلطته الخاصة ، ان يهبّ لتجريد السلاح والاغارة على الملك الذي كان يملك عليه بتصلّف ؟ – كلا ، ما دام ملكاً . « فاكرموا الملك » ، (من يخرج على السلطة انما يخرج على اوامر الله)[1] هي احكام إلهية لا تجيز ذلك قط . فلا يحق للشعب اذن التسلط عليه ، إلا اذا اقدم على فعل ينزع عنه صفة الملكية ، لانه يتجرّد عند ذلك من تاجه وينحط عن مكانته الاولى ، ويصبح بمنزلة اي فرد من افراد الشعب ، وعندها يبيت الشعب حراً سيّداً ، اذ تؤول اليه السلطة التي كان يتمتع بها ، في

(١) رسالة بولس لاهل رومية ، اصحاح ١٣ : ٢ .

الفترة الوسطى قبل تنصيبه ملكاً عليه ، ثانية . ولكن الأجرام التي قد تؤدّي الى هذه الحال قليلة جداً . وبعد التأمل العميق في الامر والنظر فيه من جميع نواحيه لا اجد إلا اثنين فقط . فثمة حالتان اذن ، تنتفي فيهما صفة الملكية ، بحكم الطبع ، عن ملك ما ، فيفقد كل سلطة ملكية على شعبه (وقد اشار اليها ونزاروس Winzerus ايضاً) . الاولى هي : حين يحاول قلب الحكومة — اي : اذ يتعمد خراب المملكة والدولة معاً ، كما يروى عن « نيرون » انه عمد الى الفتك « بمجلس الشيوخ » وبالشعب في روما ، واحراق المدينة بالغاز وإبادة ابنائها بالسيف ، وعند ذلك مغادرتها الى مكان آخر . او كما يروى عن « كاليكولا » (Caligula)[١] انه اعلن على الملأ انه لا يريد ان يبقى رئيساً للشعب او لمجلس الشيوخ ، بل انه ينوي القضاء على صفوة رجال الطبقتين (اي الاشراف والسواد)[٢] والرحيل عند ذاك الى الاسكندرية ، وانه تمنى لو كان للشعب كله عنق واحد ، لكي يستطيع القضاء عليه دفعة واحدة . فاذا استقرت مثل هذه الخطط في ذهن الملك وعمد الى تنفيذها جاداً ، تخلّى في الحال عن كل عناية بالدولة او رفق بها ، فسقطت سلطته على الشعب الذي يحكمه ، شأنه في ذلك شأن السيد الذي تسقط سيادته على عبيده لدى تخليه عنهم .

٢٣٨ — « والحالة الثانية هي عندما يعنو الملك طوعاً لسلطة ملك آخر ويسخّر لسيادته المملكة التي خلّفها له اجداده وعهد الشعب بها حرة اليه . ومع ان إلحاق الضرر بشعبه قد لا يكون غرضه ، إلا انه اذا فقد الجزء الاكبر من مقام الملك — اعني : ان يكون بعد الله ودونه مباشرة الرئيس الاعلى في مملكته ؛ ولأنه كذلك خان الشعب الذي كان ينبغي أن يحافظ على حريته بكل عناية ، وأكرهه على الخضوع لسلطة امة اجنبية . ومن جرّاء هذا التنازل عن ملكه ، يكون قد فقد السلطة التي كانت له من قبل ، دون أن يضفي ادنى حق شرعي على الذين

---

(١) الامبراطور الروماني الذي حكم بين سنة ٣٧ و ٤١ — المترجم .

(٢) او الـ Plebs والـ Patricians — كما دعاهم الرومان — المترجم .

خلعه عليهم . فهو بذلك يعتق شعبه ويلقي بزمام امره اليه . ونجد على ذلك شاهداً في تاريخ اسكتلندا » .

٢٣٩ - في هاتين الحالتين يجد باركلي ، داعية الملكية المطلقة الاكبر ، نفسه مكرهاً على التسليم بانه يجوز مقاومة الملك وان ملكيته قد تصبح باطلة . وقصارى القول ، دون الاسترسال في سرد الحالات المماثلة : — تبطل ملكية الملك في كل الحالات التي يفقد فيها السلطة الشرعية ، وعندها تجوز مقاومته . فحيث تنقطع السلطة ينقطع الملك ، وعندئذٍ يصبح كسائر الناس لا سلطة له قط . وهاتان الحالتان اللتان يوردهما لا تختلفان عن الاحوال السالفة الذكر والتي تؤدي الى ابطال الحكومات ، إلا من حيث انه قد اغفل ذكر المبدإ الذي ينبثق مذهبه منه : وهو نقض العهد في التقاعس عن المحافظة على شكل الحكم المتواطإ عليه وعن ابتغاء غرض الحكومة الاصيل ، وهو الخير العام ، وحماية الملكية . وان باركلي ومن حذا حذوه لجديرون بافادتنا ما الذي يمنع الشعب ، عندما يخلع الملك نفسه ويشنّ الحرب على رعيته ، ان يحاكمه كما يحاكم اي انسان آخر اعلن الحرب عليه ، ما دام لم يعد ملكاً ؟

والى ذلك[١] ، ارجو ان يلاحظ ان باركلي يقول انه يحق للشعب ان يحول دون وقوع الاذى الذي يراد ايقاعه به ، ويبرر بناء على ذلك مقاومة الطغيان الذي يُبيّت له . وهو يقول : ان الملك متى اخذ يبيّت مثل هذه المكايد لشعبه ويعمل على تنفيذها ، فقد تخلى عن كل عناية او التفات الى الدولة . وهكذا فالتغافل عن الخير العام ، عنده ، يجب ان يعتبر دليلًا على مثل هذه النيات ، او على الاقل كحافز كاف للثورة . ويلخّص سبب كل ذلك في هذه الكلمات : « انه خان شعبه الذي كان عليه ان يحافظ على حريته برفق او اكرهه على الخضوع . وما يضيفه من القول : (لسلطة امة اجنبية) ، لا يفيد شيئاً ، لان مردّ الجرم الى فقدان

---

(١) ساقطة في الطبعة الاولى ، اضيفت في الطبعة الثانية — المترجم .

الشعب حريته التي كان يتوجب عليه المحافظة عليها ، لا الى تباين الاشخاص الذين يخضع الشعب لسلطتهم . وسواء استعبد الشعب رجل من الشعب او من قوم دخيل ، فقد سلب حقه وانتهكت حريته ، وهي البلية التي يحق له ان يتفاداها . وثمة شواهد من تاريخ جميع البلدان على ان البلية ليست في تغيّر الامم تبعاً لتغيير الحكام بل في تغيير شكل الحكم[١] . وان بيلسون (Bilson) احد اساقفة كنيستنا ودعاة سلطة الملوك وامتيازاتهم الكبار ، يعترف — ما لم اخطىء فهمه — في كتابه الموسوم « الطاعة المسيحية » ان الملوك قد يفقدون سلطتهم وحقهم بطاعة رعيتهم . ولو كان بنا حاجة الى النقل في قضية يجزم بها العقل ، لحثثت القارىء على النظر في كتب براكتون (Bracton) وفورتسكيو (Fortescue) ومؤلف « كتاب المرآة »[٢] وسواهم من الكتاب الذين لا يمكن اتهامهم بجهل دستور حكومتنا او العداء لها . ولكني حسبت ان هوكر (Hooker) وحده قد يكفي لاقناع هؤلاء الذين يبنون على اقواله اسس « سياستهم الكنسية » ، ولكنهم ينكرون مع ذلك ، بحكم ضرورة غريبة ، المبادىء التي يقيمها عليها . فأجدر بهم ان يعتبروا ما اذا كانوا هنا بمثابة ادوات في يد صُنّاع اشد مكراً منهم ، همهم تقويض البنيان الذي يشيدونه . واني على يقين من ان سياستهم المدنية هي من الجدّة والخطورة والاضرار بالحكام والشعب على السواء ، بحيث لم تطق الاجيال السالفة التطرّق اليها قط . واملنا ان الاجيال اللاحقة ، وقد تخلّصت من عنجهية هؤلاء الامناء المصريين[٣] ، سوف تلعن يوماً ما ذكر هؤلاء المتملقين الخنوعين الذين ردّوا جميع اشكال الحكم الى الطغيان المطلق — بمقدار ما تراءى لهم ان ذلك يخدم اغراضهم — وزعموا ان الناس جميعاً ولدوا على تلك الحال التي اهّلتهم نفوسهم الحقيرة لها : اي العبودية .

---

(١) نهاية الفقرة الواردة في الطبعة الثانية وحسب — المترجم .

(٢) وهو كتاب مرآة الحكام ، من تأليف ريتشارد نيكولز (R. Nicols) — م . المترجم

(٣) Egyptian under-taskmasters — ويدعوهم المؤلف بالمصريين من باب المجاز او التشبه بقدماء المصريين الذين اتصفوا بالعسف — المترجم .

٢٤٠ – واغلب الظن ان يسأل هنا السؤال المعروف : مَن ذا يبتّ ما اذا كان الملك او الهيئة التشريعية قد نقض الامانة ؟ فقد يروّج لذلك المغرضون والمشاغبون بين النـاس ، بينا يمارس الملك حقه الملكي المشروع . وعلى ذلك اجيب : الشعب هو الحكَم . اذ مَن يحكم ما اذا كان الوكيل او النائب يقوم بمـا يتوجّب عليه قياماً حسناً وفقاً للامانة التي اؤتمن عليها ، سوى الموكّل الذي ينبغي ان يحتفظ ، بحكم توكيله له ، بسلطة عزله عندما ينقض الامانة ؟ فاذا صحّ ذلك في حال الافراد الخاصّة ، فلمَ يختلف الامر في اشد الاحوال خطورة ، اي حيث يمسّ الامر بمصلحة الملايين ، فيكون الشرّ اعظم ، اذا لم يتدارك ، ويبيت الانصاف صعباً وعزيزاً وخطراً جداً ؟

٢٤١ – ثم ان هذا السؤال : من هو الحكَم ؟ لا يمكن ان يكون مؤدّاه : انه ما من حكَم قط ، فحيث لا محكمة على الارض للبتّ في الخصومات بين الناس ، فالله هو الحكم في السماء . وهو وحده ، دون مراء ، يحكم بما هو عدل ، إلا ان لكل امرىء ان يحكم لنفسه ، في هذه الحالة كما في سواها ، ما اذا كان احدهم قد ادخله في حالة حرب معه ، وما اذا كان ينبغي له ان يلتجىء الى الحكم الاعظم ، كما فعل يفتاح .

٢٤٢ – اذا نشأت مشادة بين الملك وبين فئة من النـاس في قضية لم يتطرق اليها القانون او احاط بهـا شيء من الالتباس ، وكان الامر على جانب عظيم من الاهمية ، فيخيّل اليّ ان الحكم الاصيل في مثـل هذه القضية هو الشعب بمجموعه . ففي مثـل تلك القضايا التي مُنح الملك فيهـا ثقة رعيته وأُحلّ من قيود القانون العاديّة ، فاذا وجد بعض الناس في تلك الحال انهم موضع اجحاف وحسبوا ان الملك قد تجاوز تلك الامانة او خرقها ، فمن ذا يستطيع ان يحكم الى اي حد ينبغي ان تمتدّ تلك السلطة حُكْمَ مجموع الشعب الذي عهد اليه بها اصلاً ؟ اما اذا رفض الملك او غيره من اولياء الامر الامتثال لهذا الحكم ، فلم يعد امام المظلومين إلا السماء يلتجئون اليها ، اذ اللجوء الى القوة بين فئتين[1] لا يعلو عليهما ، في الارض

(١) اي الملك والشعب – المترجم .

احد ولا قاضي فيها يحتكمان اليه انمّا هو بمثابـة حالة حرب لا مجير فيها إلا السماء ؛ وعندها يتحتّم على المظلوم ان يقرّر متى يجدر به ان يلتجىء الى تلك السلطة (الالهية) ويكل امره اليها .

٢٤٣ – وختاماً نقول : ان السلطة التي يهبها كل فرد للمجتمع لدى التحاقه به ، لا يمكن ان تؤول الى الفرد ثانية قط ، ما بقي المجتمع ، بل تبقى ابداً في الجماعة ، اذ لولا ذلك لم يكن ثمة جماعة او دولة ، وهو ما يناقض الاتفاق الاصلي (بين افراد الشعب) . كذلك عندما يقلّد المجتمع السلطة التشريعية لفئة من النـــاس كي تكون لهم ولخلفائهم من بعدهم ، ويرشدهم الى طريقة تعيين هؤلاء الخلفاء ويخوّلهم حق تعيينهم ، فلا يمكن ان تؤول السلطة التشريعية الى الشعب ثانية ما بقيت تلك الحكومة ؛ إذ لما كان قد اقام هيئة تشريعية لها سلطة الاستمرار الى الابد ، فقد تنازل للهيئة التشريعية عن سلطته السياسية فلم يحق له استئنافها . اما اذا كان قد حدّد اجل الهيئة التشريعية تلك وجعل السلطة العليا المسندة الى اي شخص او هيئةٍ ، موقتةً او باطلةً لدى انتهاك اولي الامر للقانون ، فلدى اخلال الحكام بالعهد او لدى انتهـاء الاجل المحدّد تؤول الى المجتمع ؛ وعندها يحق للشعب ان يضطلع بالسلطة العليـا ويمارس السلطة التشريعية بنفسه ، او يخلعها على هيئة جديدة على شكل جديد ، كما يحلو له .

فهرس

صفحة

الكتاب الثاني : بحث في نشأة الحكم المدني الصحيح ومداه وغايته — صفحة

انجزت مطبعة المرسلين اللبنانيين
في جونيه طبع هذا الكتاب
في ١٥ تشرين الثاني ١٩٥٩

UNESCO COLLECTION OF GREAT WORKS

ARABIC SERIES

JOHN LOCKE

TWO TREATISES ON CIVIL GOVERNMENT

TRANSLATED INTO ARABIC
WITH INTRODUCTION AND NOTES
BY

MAJID FAKHRY

INTERNATIONAL COMMISSION
FOR THE TRANSLATION OF GREAT WORKS
BEIRUT
1959

UNESCO COLLECTION OF GREAT WORKS

ARABIC SERIES

JOHN LOCKE

TWO TREATISES ON CIVIL GOVERNMENT

TRANSLATED INTO ARABIC
WITH INTRODUCTION AND NOTES
BY

MAJID FAKHRY

INTERNATIONAL COMMISSION
FOR THE TRANSLATION OF GREAT WORKS
BEIRUT
1959